

## On “Civilization” and “Culture”: Reading Mordecai Kaplan Through the Lens of Eliezer Schweid Deborah Waxman, Ph.D.

### Introduction

Mordecai Kaplan and of Eliezer Schweid are both towering intellectuals of great influence. They share important commonalities. Both men can be considered heirs and refiners of both spiritual Zionism and *Wissenschaft des Judentums*. In their lives and their work, both are committed to Jewish life that is relevant, meaningful, guided by and expressive of ethics and values that are at once deeply Jewish and substantively universal. Both share an appreciation for breadth of Jewish civilization and its cultural products and a certainty that meaning can be mined from them. Both are open to Jewish religious expressions, either in their traditional structures if and as they continue to meet contemporary needs or, as necessary, in a reconstructed fashion. Both are committed to what Kaplan called “worldwide Jewish peoplehood,” the idea that Jews in Israel and around the world share both a past and a future together and are bound up in each others’ well-being.

Yet significant differences exist between these thinkers, created significantly by the milieus within which they wrote and thought. The nearly fifty-year age difference and their primary locations had significant impact on their orientations and approaches. Mordecai Kaplan was born in Lithuania in 1881 and immigrated with his family to America in 1889. He himself was representative of the vast wave of Jewish migration from Eastern Europe to America. Kaplan received both a traditional Jewish and a rich classical secular education, and in addition to becoming a rabbi, pursued graduate level studies in the social sciences. He especially aimed to influence the children of his peers—second-generation American Jews raised in an open society and educated in public schools in democracy and the scientific method.

Eliezer Schweid is equally representative of the founding generation of Israelis. Born in Jerusalem as the child of ideological *olim*, he was raised in Labor Zionist schools, was active in youth movements, fought in the War of Independence, and founded a *kibbutz* shortly after the establishment of the state. Schweid’s academic studies were at the Hebrew University with giants of the early university and his work has been oriented toward Israeli society as well as toward scholars of Jewish studies.

Perhaps the most notable difference between these two thinkers is around Zionism. Schweid has devoted a significant part of his intellectual life to investigation of Jewish culture in the service of building up the Jewish state. Even as he lives out the ideals of spiritual Zionism, his biography expresses the reality and the goals of political Zionism, and even as he affirms Diaspora existence, he maintains that Jewish identity in the modern and postmodern era can most fully be realized in Israel. Kaplan lived in Israel for two extended periods and was a committed Zionist throughout his life, but deeply in the spiritual mold. He was mistrustful of statehood before 1948, worrying about how religion married to state power could create a theocracy that would alienate Jews around the world and that a preference for identity over democracy would harm the rights of non-Jews. Before 1948, he preferred a commonwealth; after 1948, he was frustrated by Ben Gurion’s program of *mamlakhtiut*. Though always oriented toward Israel,

Kaplan was ultimately a diaspora leader, and the greatest bulk of his energy was applied to building up vital Jewish identity in the United States. However, in spite of these differences, Schweid and Kaplan are united in their shared understanding that the lives and destinies of both Israeli and Diaspora Jews are bound up in each other.

An obvious divergence between Kaplan and Schweid is their primary category of interpretation. Schweid organizes his analysis through the investigation of modern Jewish culture. Kaplan's primary argument is that Judaism should be understood as the evolving civilization of the Jewish people. Both men value and accommodate the other's preoccupation, even as they prioritize their preference in their analyses.

Schweid notes that the same Hebrew word, *tarbut*, can signify both "culture" and "civilization." He explains:

'Civilization' refers to the material infrastructure of each human society—its tools, economy, technology, administration, and political organization, while the primary meaning of 'culture' is cultivation, improvement, refinement. This word thus comes to distinguish between what nature provides by natural growth and what human beings adduce by cultivation and improvement in order to realize their aspirations and satisfy their needs.<sup>1</sup>

Though Schweid is most interested in how culture refers to "the totality of [a society's] self-expression, the external articulation of inner human experience" than civilization's "material framework," he acknowledges that they are inter-related and are even "two different ways of manifesting the very same powers." He concludes that, in the end, "the distinction between "culture" and "civilization" is only a matter of choosing the directions of expression of those same spiritual forces found in humanity, and the balance between them."<sup>2</sup>

Schweid's discussion of civilization belies the influence of Kaplan's sociologically informed analysis on the generations of thinkers that followed him.<sup>3</sup> Kaplan introduced an understanding of Judaism as a civilization as the foundation of the Reconstructionist approach. The centrality of this concept to his thought will be communicated through a brief survey of the aspirations of Reconstructionism.

## Reconstructionism

Mordecai Kaplan sought to revitalize Judaism in response to the impact of modernity on Jewish life and Jewish self-understanding and the unprecedented openness that American society presented to the masses of Jews who had emigrated from Eastern Europe in the decades around

---

<sup>1</sup> Eliezer Schweid, *The Idea of Modern Jewish Culture*, trans. Amnon Hadary (Boston: Academic Studies Press, 2010), 3.

<sup>2</sup> Ibid., 13.

<sup>3</sup> Lila Corwin Berman, *Speaking of Jews: Rabbis, Intellectuals, and the Creation of American Public Identity* (Berkeley, CA: University of California Press, 2009), 2-4.

the turn of the twentieth century.<sup>4</sup> Since the early nineteenth century, modernity and the prospect of social integration had created both opportunity and crisis for Jews living in democratic societies, and no religious, political, or social movement had been able to stem the resulting fragmentation of the Jewish community and of Jewish self-understanding. In Reconstructionism, Kaplan strove for a positive, modern explication of Judaism that would be compelling to American-born Jews and would help to reestablish a premodern sense of Jewish unity.<sup>5</sup> Kaplan focused on securing the well-being of the Jewish people, declaring in a 1909 speech that “the future of Judaism demanded that all Jewish teaching and practical activity be based on the proposition that the Jewish religion existed for the Jewish people and not the Jewish people for the Jewish religion.” Kaplan called this radical shift his “Copernican revolution.”<sup>6</sup>

Out of this insight, Kaplan developed Reconstructionist ideology centered around the definition of Judaism as the “evolving religious civilization of the Jewish people.” An ideology, Kaplan believed, could transcend institutions and mitigate their negative attributes. More generally, it could compete with such universalist ideologies as socialism or ethical culturalism or homogenizing ideologies as the American “melting pot.”<sup>7</sup> Beyond a rationale, Kaplan sought to articulate an approach or “methodology” that could be applied by Jews across Jewish life—those within different denominations, cultural Jews, Zionists—in their planning and programming efforts.<sup>8</sup>

Reconstructionism posited that modern Jews in America lived in two civilizations, the Jewish one and the American one, and that these civilizations could mutually and beneficially influence one another. “Civilization” spanned the full spectrum of Jewish life—religion, arts, culture, philosophy, food, language, ethics, and more—and therefore provided multiple entry points for Jews. In this model, culture is important but subordinate to the material framework. So too, religion played a central but not singular role in defining Jewish identity. Understanding that diversity was an inevitable and even welcome outcome of modernity, Kaplan prioritized finding ways to legitimate ethnic, political and non-religious expressions of Jewish peoplehood and to draw in marginalized or disempowered populations, including women.<sup>9</sup>

Most necessary in the process of adjustment to modernity, Kaplan asserted, was the need to address scientific thinking and the processes of “reason” in relation to supernatural revelation.

<sup>4</sup> Mel Scult, *Judaism Faces the Twentieth Century: A Biography of Mordecai Kaplan* (Detroit: Wayne State University Press, 1993), 41, 52.

<sup>5</sup> Mordecai M. Kaplan, *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American Jewish Life*, New York: MacMillan, 1934, 80-87.

<sup>6</sup> *Judaism as a Civilization*, xiv.

<sup>7</sup> In his introduction to the Hebrew translation of Kaplan’s 1937 book *The Meaning of God in Modern Jewish Religion*, Schweid suggests that Kaplan was writing to sway Jews in America who were entranced by socialist ideology and endeavored to make the case for both for religion reconstructed and for Jewish particularism, yet ironically, Labor Zionists in Israel, whom Kaplan deeply admired, were unwilling to give him a hearing because of his embrace of religion. ערבי היהודית והתחדשותם (ירושלים: ראובן מס בעיימ, 2003), ג-ד. הקדמה, מרדכי קפלן, ערכי היהודית והתחדשותם

<sup>8</sup> In *The Idea of Modern Jewish Culture*, Schweid observes that the more the role of *halakhah* was reduced in modern religious movement, the greater the need for “a more theoretical, profound and sophisticated definition of a religious world view (ibid., 86). Kaplan’s prodigious output in the service of his vision demonstrates Schweid’s point.

<sup>9</sup> Kaplan, *Judaism as a Civilization*, 178. See also Deborah Dash Moore, “Judaism as a Gendered Civilization: The Legacy of Mordecai M. Kaplan’s Magnum Opus,” *Jewish Social Studies* n.s. 12, no. 2 (Winter 2006), 172-186.

Reconstructionists rejected premodern assertions of authority based in revelation, along with any claims of eternal truths. They deeply valued an immanent expression of God located in people and considered the lived experience of contemporary Jews as valid as those of Jewish ancestors. Judaism, they insisted, had evolved over time; it was, in fact, the Jewish people, always seeking after the divine in ever-changing ways, who remained the constant across history. To meet the needs of modern Jews and to remain relevant in modern circumstances, they believed that Judaism must change, as it had in the past, though this time with the advantages and even obligations born of modern consciousness. One critical change they advocated was setting aside the idea of Judaism as the pinnacle of ethical and religious development—and its corollary, that the Jews were God's chosen people—out of the recognition that other religions, too, contained universal truths.<sup>10</sup> Schweid assesses Kaplan's application of process theology, that is, the rejection of supernaturalism and the retention, albeit reconstructed of God, prayer and rituals, as "Kaplan's most original contribution to modern Jewish philosophy."<sup>11</sup>

Equally important in the work of adjustment was coming to terms with the implications of democratic practice in Jewish communal organization. In Kaplan's mind, religion and community were inextricably linked: a modern, reconstructed understanding of the Jewish religion and a revitalized Jewish community democratically organized in an "organic" fashion to include Jews in their full diversity could resolve the nagging question of Jewish "status" that had been destabilized since Jewish emancipation.<sup>12</sup>

Reconstructionist ideologues, led by Kaplan, were vastly ambitious in their efforts insist on a different Jewish identity than any that existed. They aimed to be modern in the face of anti-modernist Orthodox; particularistic in the face of universalist Reform Jews; ethnic in the face of those who would insist that Judaism was only a religion; religious in the face of secularists; diaspora-affirming in the face of political Zionists; and as deeply connected with other Jews around the world as they were with fellow Americans. These were their overarching aims. Embracing the emergence of the individual as part of modernity, they presumed that how each Jew personally worked out his or her identity would be according to his or her interests. Reconstructionist ideologues hoped that this new approach to being Jewish, along with the appropriate mechanisms to implement it, would carry the full heft of premodern understandings of Judaism, helping each individual find his or her place in the universe as a Jew, a citizen of the country of residence, and as a human being. As Schweid observes, Reconstructionism did not presume a synthesis of inherited worldviews or modern ideologies that would require uniform adoption. Rather, it championed a commitment to unity within diversity, which would be achieved through the application of a Reconstructionist approach and the practice of pluralism.<sup>13</sup>

In sum, Reconstructionism endeavored to come to terms with the full impact of emancipation on world Jewry. The Reconstructionist approach could answer the challenge that

---

<sup>10</sup> See "The Chosen People Idea an Anachronism" in Mordecai M. Kaplan, *The Future of the American Jew* (New York: MacMillan Co, 1948), 211-230.

<sup>11</sup> Eliezer Schweid, *Jewish Thought in the 20<sup>th</sup> Century: An Introduction*, trans. Amnon Hadary (Atlanta, GA: Scholars Press, 1992), 275.

<sup>12</sup> See *Judaism as a Civilization*, Part IV, "Israel: The Status and Organization of Jewry," 227-302.

<sup>13</sup> Schweid, *Jewish Thought in the 20<sup>th</sup> Century*, 271-273.

rationalism presented to religion.<sup>14</sup> Religion itself could be radically redefined to have meaning in a modern context, offering a source for “perceiving and enacting sanctity” as well as “commitment to humanity’s moral goals.”<sup>15</sup> A supernatural God could be set aside as a conception of the divine created by an earlier generation of Jews to meet their social and religious needs. In its place, modern Jews could orient themselves toward a divine filtered through a modern consciousness, a transnatural God of process, the Power that makes for salvation.<sup>16</sup> Furthermore, Reconstructionism would resolve the nagging question of Jewish status that had been left unresolved since emancipation. By means of the metaphors of “civilization” and then later “peoplehood,” Jews would once again understand themselves to be unified as a whole in spite of—and even possibly by way of—their diverse interests, orientations and identifications. Through the mechanism of the organic Jewish community, Jews would have a way to govern themselves—to articulate and enforce standards of behavior communicating what it meant to be Jewish in the modern era—that was democratic and thus legitimately authoritative. Adoption and implementation of the Reconstructionist approach would create a positive Jewish identity in the face of anti-Semitism and other challenges; it would yield satisfying and sustaining culture; it would help individuals to attain “this-worldly salvation,” that is, personal and social fulfillment.<sup>17</sup>

### “Civilization”

Kaplan believed that Reconstructionism’s ambitious goals could only be achieved by means of a new conception of Judaism, that is, understanding it as a “civilization.” A civilization, Kaplan argued, included “that nexus of a history, literature, language, social organization, folk sanction, standards of conduct, social and spiritual ideals, esthetic values.”<sup>18</sup> Where Schweid separates out external and internal dimensions and objective and subjective expressions in parsing distinctions between “civilization” and “culture,” Kaplan conflated them to suit his own multiple purposes.<sup>19</sup>

Departing significantly from his intellectual mentor Ahad Ha-Am, who assessed religion as no longer relevant to a modern sensibility, Kaplan declared that religion was central to the Jewish civilization. He called it the “glory of the Jewish civilization,” the primary modifier throughout Jewish history, and the assurance that Jews and Judaism would be oriented to the highest possible ideals. However, “civilization” offered a more inclusive definition than a strictly religious one and, indeed, could encompass mutually antagonistic religious viewpoints such as

<sup>14</sup> Schweid suggests, incorrectly I think, that Kaplan’s veneration of rationalism was so great that “science actually took the place of religion” in his thought (*ibid.*, 271).

<sup>15</sup> Schweid, *The Idea of Modern Jewish Culture*, 231.

<sup>16</sup> Following the 1934 publication of *Judaism as a Civilization*, Kaplan delved more deeply into the theological implications of his thought in *The Meaning of God in Modern Jewish Religion* (New York: Behrman House, 1937).

<sup>17</sup> For an extended discussion of the aims of classical Reconstructionists, see my dissertation, “Ethnicity and Faith in American Judaism: Reconstructionism as Ideology and Institution, 1935-1959,” Temple University, 2010.

<sup>18</sup> *Judaism as a Civilization*, 178.

<sup>19</sup> *The Idea of Modern Jewish Culture*, 13. Schweid himself explains Kaplan’s understanding as “the total life experience of a people” (230). Noam Pianko argues that Kaplan chose “civilization” for its vagueness and strategically refused to reconcile contradictions in order to deliberately blur boundaries and appeal to multiple audiences [*Zionism and the Roads Not Taken: Rawidowicz, Kaplan, Kohn* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2010), 98.]

Reform and Orthodox approaches. In this way, it could function as a framework for Jewish religious unity that had otherwise been elusive since the onset of modernity. "Civilization" also ensured that no particular expression of Judaism could be put forward as the whole of Judaism.<sup>20</sup>

In Kaplan's view, "civilization" could potentially resolve several of the challenges of modernity. Approaching Judaism as a civilization accommodated modern scientific thinking, most especially anthropological applications of Darwinian evolution.<sup>21</sup> By viewing the expanse of Jewish history as the history of the Jewish civilization, modern Jews could come to understand the extraordinary "self-transformation[s]" that Judaism had gone through, enabling it and the Jewish people to adjust creatively to each new crisis and opportunity, thus ensuring survival. Kaplan's definition was largely consistent with the school of historical Judaism (*Wissenschaft des Judentums*) out of which the Conservative movement emerged and which served as the guiding mandate of the Jewish Theological Seminary of America, where he taught. However, "civilization" broke through Conservative Judaism's paralysis around halakhic change. Judaism as a civilization shifted beyond historical or academic consideration and carried the implications of evolution fully into the present, asserting agency on behalf of present-day Jews and opening up the possibility of religious strategies other than *halakhah*. Kaplan insisted that Judaism could be consciously and actively altered to promote the survival of the Jewish people.<sup>22</sup>

At its core, the definition of Judaism as a civilization was a justification and even a celebration of the diversity that characterized all of modernity, including the modern Jewish community.<sup>23</sup> In its very amorphousness, it made space for diversity in the way that a religious or cultural definition did not; indeed, Kaplan insisted that Jewish civilization could be strengthened by heterogeneity of thought and practice.<sup>24</sup> In his mind, this definition immediately invited a greater degree of engagement than an exclusively religious definition, whether it was shaped by Reform or Orthodox sensibilities, and also offered a means to validate activities pursued by American Jews as Jews that did not fit into a strictly "religious" framework, including cultural activities.<sup>25</sup> "Civilization" expanded the boundaries of Judaism and Jewishness. Kaplan argued that it was also positive for Judaism as a whole, since those individuals who might otherwise be lost to Jewish life could, through their engagement, contribute their creative energies to the Jewish civilization, thus saving modern Jewish life from sterility and eventual decline, and stemming the ever increasing disorganization.<sup>26</sup> Kaplan was addressing this expectation to women as well as men, shattering a traditional perspective that valued only Jewish men as "whole Jews" who alone acted in the public realm.<sup>27</sup>

"Civilization" also provided Kaplan with useful language to rehabilitate the breadth of Judaism. It promoted an understanding of Judaism as a "social heritage," which he defined as "the sum of characteristic usages, ideas, standards and codes by which the Jewish people is

<sup>20</sup> *Judaism as a Civilization*, 306, 214, 219.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>22</sup> *Ibid.*, xiv.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 303.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 223.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 178.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 178, 224.

<sup>27</sup> Deborah Dash Moore, "Judaism as a Gendered Civilization: The Legacy of Mordecai M. Kaplan's Magnum Opus," *Jewish Social Studies* n.s. 12, no. 2 (Winter 2006), 175.

differentiated and individualized in character from the other peoples.” In a rare footnote, Kaplan acknowledged that he was applying William Graham Sumner’s definition of “ethos” to his conceptualization of civilization toward the end of promoting a broader understanding of Judaism than simply a religion.<sup>28</sup> Deborah Dash Moore deftly suggests that this appropriation was simultaneously a means for Kaplan to introduce “folkways” in place of *mitzvot* and part of his larger effort in building up a social identity for American Jews that resembled the European Jewish ethos.<sup>29</sup>

The assertion that modern Jews belonged to a Jewish civilization as well as to the civilization of which they were citizens aimed to resolve the post-emancipation question of Jewish loyalty to the nation-state. In those countries like America where all individuals were granted the rights of citizens, Judaism would necessarily be a “subordinate civilization,” and, Kaplan acknowledged, American Jews would embrace their Jewish identities “provided they can do so without surrendering the primary place in their lives held by Americanism.” Kaplan was at the same time offering a model of “cultural hyphenism,” which he argued would be equally useful for American Catholics as Jews, and raising Judaism to the same level as “Americanism”; elsewhere, he asserted that “Judaism is but one of a number of unique national civilizations guiding humanity toward its spiritual destiny.”<sup>30</sup> Noam Pianko demonstrates how Kaplan, borrowing from diverse sources in American political and popular thought, utilized “civilization” to equate Judaism with the “highest aspirations of American—indeed, universal humanitarian—ideals.”<sup>31</sup>

This, then, was what Kaplan thought would be the greatest potential for the use of the term “civilization.” It could meet the deepest need arising from modernity’s impact, that is, a new basis for “creative unity” predicated on democratic principles. Judaism as a civilization accommodated “diversity of belief and practice, for all forms of socially useful activity and all types of group associations, without in any way impairing the organic character of Jewish life.” In this conception, no individual would ever be required “to surrender his convictions, or to do violence to his conscience.”<sup>32</sup> The Jewish civilization, widely embraced in a self-conscious fashion, was bound to flourish, Kaplan imagined, just as the American civilization did.

### Why “Civilization” over “Culture”

Kaplan opted for “civilization” in place of “culture” for many reasons. The latter term was used with similar but not identical connotations by some Jewish philosophers of his period, and was adopted by Israel Friedlaender, Kaplan’s friend and colleague at the Jewish Theological Seminary and Ahad Ha’Am’s foremost disciple in America.<sup>33</sup> Milton Steinberg, Kaplan’s student who published *The Making of the Modern Jew* at the same time as *Judaism as a*

<sup>28</sup> *Judaism as a Civilization*, 179, 535n2.

<sup>29</sup> Moore, “Judaism as a Gendered Civilization,” 179.

<sup>30</sup> *Judaism as a Civilization*, 215-18, 180.

<sup>31</sup> Noam Pianko, “Reconstructing Judaism, Reconstructing America,” *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* n.s. 12, no. 2 (Winter 2006): 41, 43.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 222-223.

<sup>33</sup> Baila Round Shargel, “Kaplan and Israel Friedlaender: Expectation and Failure” in *The American Judaism of Mordecai M. Kaplan*, ed. Emanuel S. Goldsmith, Mel Scult, and Robert M. Seltzer (New York: New York University Press, 1990), 102-108.

*Civilization*, preferred the term “civilization” for his treatment of Judaism, following Kaplan’s analysis, but occasionally substituted the term “culture.”<sup>34</sup> By 1947, Kaplan himself occasionally used “civilization” and “culture,” interchangeably, though he always preferred the former. In a 1966 recording, “Questions Jews Ask: Reconstructionist Answers,” based on the 1958 book of the same title, Kaplan responded to a frequent question about this preference by explaining that “In recent scientific usage, ‘culture’ is virtually synonymous with ‘civilization,’ but in popular speech... ‘culture’ has a much more limited meaning,” explaining that it retained Matthew Arnold’s mid-nineteenth century definition from *Culture and Anarchy* that focused on individualistic rather than collective creativity. Culture, he felt, also tended to direct attention away from religious expressions of Judaism toward exclusively secular ones such as scholarship or the arts, which he considered as distorting as asserting an exclusively religious understanding.

The term civilization leaves no doubt as to the intent of our definition to include not only those cultural values but also those institutions past, present and future through which the Jewish people has exerted its collective will to live and create or through which the individual Jew has expressed his will to live as a Jew in cooperation with his fellow Jews. The Land of Israel, the Hebrew language, the synagogue, Jewish welfare organizations are all a part of Jewish civilization, though not a part of Jewish culture in the more limited sense of that term.<sup>35</sup>

In short, Kaplan understood civilization to be the more capacious and inclusive term.

Recent scholarship situates Kaplan’s choice within the broader American context and explains why he was more attached to this language in the period before World War II than after. “Civilization,” in wide usage since the nineteenth century, was attached to a discourse replete with gendered and racial connotations.<sup>36</sup> It was a primary cultural reference point in America’s Progressive era, when Kaplan did much of his original thought work.<sup>37</sup> Kaplan appropriated the term toward his own ends, at the same time embracing and subverting many of the conventional understandings of it within American and Western society.

Noam Pianko traces Kaplan’s shifting deployment of the term “civilization,” tracing the ten-year period between 1918-1928 when Kaplan used the term in ways. Pianko unearths the context contributing to Kaplan’s final determination on how to employ it, namely, the nationalist debates of the era. He highlights those thinkers such as Horace Kallen, Randolph Bourne and Sir Alfred Zimmern who argued for cultural pluralism (sometimes coded as “civilization”) and against a German-inspired, homogenized “*Kultur*” nationalism that accommodated only one national identity. Pianko points to a key entry in Kaplan’s diary from 1928 when Kaplan, demonstrating a pragmatic approach, identified his ultimate interpretation of “civilization” that

<sup>34</sup> Regarding Steinberg’s interchangeable usage, see his introduction of Reconstructionism, “The only name which adequately describes the Jewish heritage is *civilization* or *culture*” (emphasis original) [*The Making of the Modern Jew* (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1934), 289].

<sup>35</sup> Rabbi Mordecai M. Kaplan Answers “Questions Jews Ask,” 1966; Kaplan Audio/Visual Collection, RG 1; Box 8; Shelf 85; Reconstructionist Archives.

<sup>36</sup> Gail Bederman, *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), 23.

<sup>37</sup> Warren Susman, “Culture and Civilization: The Nineteen-Twenties,” in *Culture as History: The Transformation of American Society in the Twentieth Century* (New York: Pantheon Books, 1973), 105-121.



would enable him to employ it as a “new thought tool” to achieve a constructive equilibrium between Jewish collective life and the larger American environment.<sup>38</sup> Andrew Bush and Deborah Dash Moore assert that Kaplan’s use of “civilization” drew upon all the connotations of culture but transcended them. They argue that Kaplan followed Oswald Spengler’s conceptualization of civilization as the teleological apotheosis of culture in suggesting a potentially unified American Jewish civilization to be “a progressive step beyond the European Jewish heritage with its propensity to divide Jewish life along sectarian lines.”<sup>39</sup>

Though *Judaism as a Civilization* was published the same year as Ruth Benedict’s influential *Patterns of Culture*, based on the anthropological theories of Franz Boas, there is little hint of Boas in *Judaism as a Civilization*.<sup>40</sup> A Boasian understanding of “culture” would not have served Kaplan’s strategic ends. Boas’ construction of culture was significantly oriented around a national American conversation around race, especially constructions of racial hierarchies that inevitably placed white Protestant Anglo-Saxons at the highest rung. Boas, a refugee from Germany because of both his radical views and his Jewish background, was well-known in America as activist who worked to improve the prospects of African-Americans.<sup>41</sup> He argued for an understanding of culture that was oriented toward subverting conventional understandings of race and undermining expressions of nationalism utilizing fixed racial hierarchies.

Kaplan was engaged in this thought work when the language of race, heavily deployed by American Jews in the nineteenth century, no longer served them well as the color line hardened after the 1896 U.S. Supreme Court decision *Plessy v. Ferguson* legitimated Southern Jim Crow laws. Kaplan was interested in generating a category for Jews that placed them—in their own eyes and in the eyes of the American majority, including legislators—beyond the black-white race conversation. As Eric L. Goldstein argues in *The Price of Whiteness*, Kaplan helped to create what ultimately became the category of ethnicity instead of redefining the category of race.<sup>42</sup> Because Kaplan did not seek to recover or rehabilitate “race” to revitalize the American Jewish community, the term “culture” as it was being redefined by Boas and his disciples was not an interesting tool; it might have been counterproductive or even dangerous for Kaplan’s purposes as nativist sentiment rose in America in the years following the Great War. Far more compelling to Kaplan were expressions of nationalism such as those proposed by Ahad Ha’Am or Horace Kallen, especially if they were purified of the imperialist tendencies against which Boas warned.

For Schweid, the term “culture” allows for a rich and complex analysis as well as prescription for vital Jewish communal life. It is as ambitious as Kaplan’s “civilization” and perhaps more apt for the Israeli context. In Schweid’s view, modern Jewish “culture”—“the

<sup>38</sup> Pianko, “Reconstructing Judaism, Reconstructing America,” 43-49.

<sup>39</sup> “Kaplan’s Key: A Dynamo ‘in de middle’ of the Neighborhood,” *Key Texts in American Jewish Culture*, ed. Jack Kugelmass, (New Brunswick: Rutgers University Press, 2003), 248.

<sup>40</sup> Eric L. Goldstein links Boas and Kaplan together through Horace Kallen’s promotion of cultural pluralism in the pages of *The Menorah Journal* but does not propose or explore a direct connection [*The Price of Whiteness: Jews, Race, and American Identity* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 181-82].

<sup>41</sup> Thomas C. Patterson, *A Social History of Anthropology in the United States* (Oxford: Berg Publishing, 2001), 75; Jacobson, *Whiteness of a Different Color*, 33.

<sup>42</sup> Goldstein suggests that Kaplan rejected “race” as a sufficiently robust definition of Judaism and subtly equated Jewish culture with whiteness (*The Price of Whiteness*, 182-83).

totality of material and intellectual creations (including their interdependencies) that are produced and preserved by a human society”—is necessarily religious culture, since it emerged in modern times as both a successor and an alternative to the premodern, wholly religious *weltanschauung* that preceded it. Schweid sees Jewish cultural production as an effort to maintain continuity and vitality and to negotiate a separate and independent identity in modern society, whether as a minority in Europe and America and as a majority in Israel.<sup>43</sup> A cultural approach enables complete self-expression, which necessarily presumes the same embrace of diversity that Kaplan required, the same repudiation of an authoritatively binding religion based on supernaturally revelation and the same recognition of the evolving nature of Jewish life.<sup>44</sup> Just as Kaplan sought to reconstruct religion to make it persuasive to second-generation American Jews trained in the scientific method, Schweid suggests a religiously informed understanding of culture as a middle way between Orthodox Judaism and fierce secularism in Israel.<sup>45</sup>

The chance of continuing the creation of Judaism as a holistic culture is conditioned, then, on a change of approach to religion and its commands. Only out of a positive relationship to religion as a realm of supreme values of the Jewish culture will it be possible to establish a sufficiently stable normative tradition that preserve a vital connection to history, to the Jewish sources, to *Eretz Yisrael*, to the Hebrew language, and to forms of communal organization.<sup>46</sup>

In Schweid's view, a cultural perspective yields moral imperatives to engage with the wider world rather than the retreat propounded by an Orthodox approach. At the same time, it mandates a critique of that same wider world, most especially its "idolatrous social ethos" that secular Judaism is too anemic to offer. Embrace of such a perspective, Schweid maintains, would sustain both individual Jews and Jewish culture itself.<sup>47</sup>

### Culture Within Civilization

Even as Kaplan preferred civilization as the foundational term for his ideology, he was deeply committed to culture as a critical and vitalizing expression of Jewish civilization, along the lines mined by Schweid. Kaplan and his followers created extensive rhetoric as well as demonstrations to promote Reconstructionism, generating significant cultural products themselves, ranging from articles to novels to cantata to contemporary liturgy. Beyond their own creations, a commitment to "arts and culture" was a central tenet of Reconstructionist Judaism. From the earliest years of the Reconstructionist movement, ideologues endeavored to foster the creation of artistic and cultural "products" of the highest possible caliber, and to model such creations whenever possible as a source of inspiration for artists and as a means of cultivating appreciation and furthering the education of cultural consumers. Jewish culture was both an

---

<sup>43</sup> *The Idea of Modern Jewish Culture*, xi-xiv.

<sup>44</sup> Eliezer Schweid, "Judaism as a Culture," *The Responsibility of Jewish Philosophy*, ed. Hava Tirosh-Samuelson and Aaron W. Hughes, trans. Leonard Levin (Boston: Brill, 2013), 27-28. This chapter was initially published in Schweid's 1976 collection "The Faith and Culture of the Jewish People," before Schweid was acquainted with Kaplan's thought.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 48-49.

outcome and an illustration of Kaplan's redefinition of Judaism as a civilization. He drew on the ideas of modernism and pragmatism in his discussion of and prescription for Jewish culture.

In *Judaism as a Civilization*, Kaplan named art and literature—in various modalities and in diverse languages—as constituent elements of any civilization.<sup>48</sup> He asserted contemporary cultural activities as one of the “inherent factors of conservation” impeding Jewish fragmentation in the modern era<sup>49</sup> and described them as “cultural folkways,” non-halakhic “affirmative practices” that deepened Jewish awareness and identification, which he saw as both the means and end of modern Jewish life. Kaplan recognized that art could not be legislated, but he sought to “will” and “prepare” conditions to favor it.<sup>50</sup>

Kaplan prescribed an extensive program for generating “abundant and variegated esthetic [sic] creativity,” advocating the formation of choral societies, glee clubs, and quartets; the expansion of Hebrew and Yiddish theater; the cultivation of a “distinctly Jewish” architecture for Jewish public institutions; and the establishment of a Jewishly inflected design industry that would enable Jewish homes to be decorated according to a Jewish aesthetic.<sup>51</sup> More than any other realm, Kaplan believed that aesthetic creativity should infuse Jewish worship. “In organizing public worship,” he wrote, “the aim should be to utilize as much as possible of poetry, music, song, drama and the dance.” Included in this mandate was the incorporation of figural representation in worship settings. In Kaplan's view, the comprehensive interpretation of the Second Commandment prohibiting “the use of human form” was not only antiquated and divorced from the original concern that inspired it, that is, “fear of idolatrous worship.” It was also destructive in the way it risked the failure engaging modern Jews.<sup>52</sup>

The Reconstructionist embrace of culture was both akin to and different from the Zionist movement's promotion of culture as one means to create a new modern Jewish identity. As spiritual Zionists, Kaplan and his followers saw in aesthetic expressions a path to develop a positive Jewish identity, which they saw as an end in itself and as a bulwark against the demoralization caused by anti-Semitism. Accordingly, from its earliest years, the editorial policy of *The Reconstructionist* heavily promoted the “Hebraization” of Jewish culture after Ahad Ha-Am, reflecting the Reconstructionist placement of Zion at the center of their program in spite of the movement's orientation toward the American Jewish community.<sup>53</sup> In deeply idealistic language, the editors lauded the Palestinian and then Israeli population for venerating culture in spite of and even as a result of the massive stresses they faced.<sup>54</sup> They urged American Jews—

<sup>48</sup> *Judaism as a Civilization*, 179.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 61-65.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 452-59.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 455-457. These were the modalities Kaplan designated as “cultural folkways” (*ibid.*, 452) and which he assessed as “inherent factors of conservation” in the face of the disintegration of Jewish identity and community (*ibid.*, 61).

<sup>52</sup> *Ibid.*, 458. See Deborah Waxman and Joyce Galpern Norden “The Challenge of Implementing Reconstructionism: Art, Ideology, and the Society for the Advancement of Judaism's Sanctuary Mural” for a discussion of the mural “Elements of Palestine Old and New” that included figural representation and hung in the sanctuary of the Society for the Advancement of Judaism, Kaplan's synagogue in New York City [*American Jewish History*, Vol. 95, No. 3 (September 2009): 195-224].

<sup>53</sup> Alan Mintz, “Introduction, *Hebrew in America* (Detroit: Wayne State University Press, 1993), 3.

<sup>54</sup> See, for example, Ira Eisenstein, “What Concerts Do To Israelis,” *The Reconstructionist*, December 1, 1950/Kislev 22, 5711, 14-15.

regardless of their religious or political orientation—to emulate the Israeli embrace of culture, and encouraged the adoption of various cultural activities emerging out of Israel.<sup>55</sup> They also pushed American Jews to support Palestinian/Israeli cultural efforts, both as an expression of their Zionism and also because of the role that these cultural institutions could play in fostering Jewish creativity for the entirety of world Jewry.<sup>56</sup> And *The Reconstructionist* editorial position insisted on the centrality of Hebrew, with editorials about its importance, urging support for institutions that fostered Hebrew and writing about Hebrew writers as well as occasionally publishing translations of poems and literature excerpts.<sup>57</sup> In this way, the Reconstructionists participated in the renaissance project that Schweid calls “a common denominator...for all the Zionist streams: the desire to revive Hebrew, transforming it from a sacred language to one capable of functioning in all spheres of civilization and culture.”<sup>58</sup>

Yet even as the Reconstructionist program, especially its emphasis on Hebrew, was consistent with a diaspora-situated cultural Zionism and was encouraging of the concrete cultural accomplishments of political Zionism, it also gradually diverged from this vision in significant ways. Ira Eisenstein, Kaplan’s son-in-law and successor at the Society for the Advancement of Judaism, concluded a 1938 article “Art and Jewish Life” with the classical Zionist argument that the full range of Jewish artistic creativity could only be realized in Palestine, and that the only authentic Jewish art that diaspora Judaism could hope to contribute would be religious art. He strongly encouraged such creativity, insisting that Jewish religious art, especially new prayer and new music, could make religion more inspiring and thus enable religion to inspire more artists.<sup>59</sup> Eisenstein later untied his cultural commitments from Zionism and began to encourage all forms of Jewish artistic creativity everywhere, for their own sake and as a measure of Jewish vitality. Kaplan followed his lead in his 1948 *The Future of the American Jew*, where he insisted that creativity was possible and beneficial in every “zone” of Jewish existence and would help to make Judaism entrancing and responsive to individual as well as communal and civilizational needs.<sup>60</sup> With their editorial colleagues at the magazine, Kaplan and Eisenstein emerged as anxious but hopeful about the prospects for Jewish creativity, unwilling to rule out diverse expressions of Jewish creativity in the diaspora or limit them exclusively to the religious realm.<sup>61</sup>

The Reconstructionists promoted culture as a strategy for revitalizing Jewish religion and also as an end in itself. An embrace of culture and the creation of cultural products would be a means of demonstrating how Judaism functioned as a civilization and would also ensure meaningful entry points for Jews who were not interested in religion. The Reconstructionists shared the Zionist commitment to art and, at times, the Zionist analysis and conclusions. Yet

<sup>55</sup> See Editorial, “Two Chapters a Day,” *The Reconstructionist*, March 10, 1939/Adar 19, 5699, 3-4.

<sup>56</sup> For a general example, see the editorial in support of establishing a musical academy, “Music Out of Zion,” *The Reconstructionist*, May 1, 1936/Iyar 9, 5696, 6-7.

<sup>57</sup> Jack J. Cohen, “Hebrew in American Jewish Life,” *The Reconstructionist*, May 24, 1940/Iyar 16, 5700, 5-9; William Chomsky, “The Hebrew Language in the Jewish Curriculum,” *The Reconstructionist*, March 20, 1942/Nisan 2, 5702, 10-15 and “The Hebrew Language is Indispensable to Judaism,” *The Reconstructionist*, October 18, 1943/Tishri 19, 5704, 14-17.

<sup>58</sup> *The Idea of Jewish Culture*, 110.

<sup>59</sup> Ira Eisenstein, “Art and Jewish Life,” *The Reconstructionist*, February 11, 1938/Adar I 10, 5698, 9.

<sup>60</sup> Kaplan, *Future of the American Jew*, 357.

<sup>61</sup> See editorial, “The Future of the Hebrew Arts in America,” *The Reconstructionist*, June 28, 1946/Sivan 29, 5706, 6.

Reconstructionism also insisted that culture could be vitalizing even if it were not attached to a vision of political autonomy. This use of culture is distinct from “cultural Zionism” or Zionism in any form since the Reconstructionist vision of culture did not exclusively rely on Zion at the center of Jewish life. Instead, they applied the cultural element of the Zionist program more generally and more comprehensively to the whole of Judaism, without the nationalist and political implications or ends. Implicitly, the Reconstructionist project came to more closely resemble the ideology of secular Yiddish culture in its aspiration to create a seamless, sustaining, comprehensive identity for American Jews, even as they promoted Hebrew over Yiddish.

### Beyond “Civilization” to “Peoplehood”

As the above discussion about culture makes clear, Zionism played a major animating role in early Reconstructionist thought. This is not entirely clear through an examination exclusively of *Judaism as a Civilization*, since Kaplan composed the tome in response to a precise set of questions about the future of American Judaism articulated in a competition sponsored by an avowed anti-Zionist.<sup>62</sup> The book’s sub-title, “Toward a Reconstruction of American-Jewish Life,” suggests why Kaplan did not give extensive treatment to the political movement of Zionism.<sup>63</sup>

Nonetheless, Kaplan worked to articulate an expression of spiritual Zionism that diverged from his mentor Ahad Ha-Am in its recovery of Jewish religious practice and its orientation to an American audience.<sup>64</sup> Kaplan mistrusted the purely political approach of mainstream Zionism. He thought it impoverished by the ways that its promulgators tended to dismiss religious perspectives and weakened by its repudiation of the prospect of positive and sustainable Jewish life in the diaspora, a belief which contradicted the aspirations and lived experiences of American Jews. Zion would be central in Kaplan’s vision of American Jewish life, but love of it would neither negate the diaspora theoretically nor require abandonment of a life in America that many Jews found desirable and full of promise.<sup>65</sup>

However, Zionism also complicated Reconstructionist commitments, strategies and impact. From his earliest years as a public intellectual, Kaplan was preoccupied with Jewish status in the modern world. Two world wars only heightened his concern about the precarious

<sup>62</sup> Scult, *Judaism Faces the Twentieth Century*, 338-341.

<sup>63</sup> Kaplan, *Judaism as a Civilization*, 513, 219.

<sup>64</sup> See *Judaism as a Civilization*, 515-516. Kaplan acknowledged Ahad Ha-Am as a major influence and this intersection is among the most heavily explored. See Scult, *Judaism Faces the Twentieth Century*, 309-12; Shargel, “Kaplan and Israel Friedlaender” 96-98; Richard Libowitz, *Mordecai M. Kaplan and the Development of Reconstructionism* (New York: The Edwin Mellen Press, 1983), 42-53; Meir Ben-Horin, “Ahad Ha-Am in Kaplan: Roads Crossing and Parting,” in *The American Judaism of Mordecai M. Kaplan*, ed., Emanuel S. Goldsmith, Mel Scult, and Robert M. Seltzer (New York: New York University Press, 1990), 221-233; Steven J. Zipperstein, “On Reading Ahad Ha’am as Mordecai Kaplan Read Him,” *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* n.s. 12, no. 2 (Winter 2006): 30-38.

<sup>65</sup> Beth S. Wenger is not alone in her observation that Kaplan had deep faith in American political principles even if they were not well fulfilled in the environment in which Kaplan was writing (“Making American Civilization Jewish: Mordecai Kaplan’s Civil Religion,” *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* n.s. 12, no. 2 (Winter 2006): 62.

status of the world's Jews. The establishment of the State of Israel was both cause for celebration and a challenge for thinkers who sought to affirm diaspora existence.

In *Judaism as a Civilization*, Kaplan used tortured language to try to articulate a conceptualization of the Jewish people that would accommodate a humanistic outlook as well as contemporary political and civic arrangements, would foster non-chauvinistic identification and would nurture individual as well as collective self-realization.<sup>66</sup> A "nation" referred to any group that shared all or almost all characteristics. A "nationality" was any group that sought to become a nation. "Nationhood" referred to those "bonds of unity which make a group either a nationality or nation." Though he preferred "nationhood" for its capacity to accommodate transnational, transformational components, in *Judaism as a Civilization* he used all three terms.<sup>67</sup> Yet none of these terms precisely captured the worldwide situation of Jews or their aspirations; none of them engaged non-Zionists who felt communion with Jews around the world; none of them helped Kaplan and his followers respond to critics or educate potential followers. Furthermore, observers pointed out that Kaplan's usage contradicted recent usage by the U.S. Supreme Court, which referred to a group occupying a definite geographic area. By 1942, Kaplan assessed that this failure to communicate a complex phenomenon about the status of the Jewish people at the heart of the Reconstructionist approach, impeded adoption by Jews of the Reconstructionist philosophy of Judaism as a civilization. Given Kaplan's political preoccupations, a shift into using "culture" would not have resolved these problems.

Kaplan raised his concerns about the limitations of his rhetoric at a gathering of rabbis and lay people as they discussed a new Reconstructionist platform. In the robust discussion that followed language was suggested to replace the term "nationhood": "religious-nationalism," "nationality-hood"; and "peoplehood." Kaplan himself first used "peoplehood" in reflections on how the Reform movement's 1937 Columbus Platform embraced "people" in a way unimaginable to the authors of the earlier Pittsburgh Platform. Responding to Kaplan's point, educator Jacob Golub raised a reservation about adopting "peoplehood" to explicate Reconstructionism, suggesting that it would be perceived as a challenge to political Zionism.<sup>68</sup> There was no immediate endorsement of any of new terminology.

By the next Reconstructionist gathering in 1944, Reconstructionist ideologues were using the term expansively. Kaplan asserted the concept of peoplehood in the first lines of his opening address: "Reconstructionism assumes the organic unity and peoplehood of Israel. Its program calls for the realization of that unity through an appropriate over-all social structure and through workable types of local organization."<sup>69</sup> Samuel Dinin's "Preparing for the Jewish

<sup>66</sup> Ibid., 231, 236.

<sup>67</sup> Pianko points out the Kaplan acknowledged Zimmern for these definitions ("Reconstructing Judaism, Reconstructing America," 46); see Kaplan, *Judaism as a Civilization*, 264.

<sup>68</sup> See the notes as preserved in "Summer conference notes," June 26-28, 1942; Ira Eisenstein papers, RG 3; RS 2.3.1; Box 6; Folder 9; Reconstructionist Archives, and Eugene Kohn, "The Reconstructionist Summer Conference," *The Reconstructionist*, October 2, 1942/Tishri 21, 5703, 16-17. Golub's point also calls attention to the fact that "peoplehood," though a new linguistic invention, nonetheless refers to a discourse around nationalism and identity that had been active since at least the nineteenth century, especially in Europe [see John Lie, *Modern Peoplehood* (Cambridge: Harvard University Press, 2004)].

<sup>69</sup> "Reconstructionism as Both a Challenging and Unifying Influence," *The Reconstructionist*, October 6, 1944/Tishre 19, 5705, 16-21.

Commonwealth” demonstrated the most interesting use of the term and paved the way for how Reconstructionists and ultimately others began to use it. Dinin tamed the potential challenge raised in 1942 by Jacob Golub and used it in the service of an American Zionism that defended the right of diasporic existence even as it called for Jewish political autonomy within defined geographic borders.<sup>70</sup> Early in his talk, Dinin lightly defined “peoplehood,” asserting “We [Jews] are a historic people. Our religion and culture derive from our peoplehood, from our history as a people.” He fleshed out how this history led to ambiguous status and understanding, by both Jews and non-Jews. Drawing on rhetoric previously used to explicate “civilization,” Dinin sought to clarify the ambiguity. “Peoplehood connotes more than a religion; it connotes a common language, a common literature, historic memories, common hopes and aspirations, a link with a land, as well as a common religion.” Jews could be members of the Jewish people and citizens of their home nations with no conflict in loyalty; indeed, particularism could “add to the enrichment of American life.” The argument was the same as the one that cultural pluralists had been making for more than three decades. The language of peoplehood was new and helpful in the way it enabled categorization and conceptualization. It also helped make the case for Zionism, which was promoting a political vision that in certain manifestations could legitimately be seen as incompatible with a commitment to America. “Peoplehood” helped to further the Brandeisian synthesis of American Zionists by providing new language for it and suggested a way to assuage non-Zionist anxieties about charges of “dual loyalties.”<sup>71</sup> Speaking directly about “the meaning of Zionism to American Jewish life,” Dinin asserted “Zionism is a reaffirmation of the peoplehood...of Israel. Such a reaffirmation was and is necessary in the face of the assertions of certain Jews that Judaism is a religion only, and in face of the paradoxical position of the Jewish people among the nations of the world.”<sup>72</sup>

The clarity that emerged for the Reconstructionists around articulation of the term “peoplehood” shaped their approach to Zionism in the years leading up to Israeli independence, and then became the rallying cry for a post-state mandate for the Zionist movement. In the spring of 1954, Kaplan was invited by his Jewish Theological Seminary colleague Moshe Davis to give a series of six lectures for the Seminary-Israel Institute, co-sponsored by JTS and the Jewish Agency for Palestine; the lectures were published in 1955 by the Theodore Herzl Institute as *A New Zionism*.<sup>73</sup> Kaplan offered peoplehood—“the oneness and indivisibility of world Jewry”—as the basis of a new post-state Zionism, which would at the same time directly support the existence and well-being of the new and threatened state and would also foster the relationship to and well-being of diaspora Jewry.<sup>74</sup> Kaplan’s proposition was a repudiation of Eastern European

<sup>70</sup> Dinin’s 1944 call for a commonwealth did not presume political independence (i.e., statehood) as much as autonomy. It was consistent with the Zionist vision Kaplan promoted. In his January 1948 publication *The Future of the American Jew* (that is, on the eve of Israeli statehood), Kaplan deliberately promoted the concept of commonwealth status for Eretz Yisrael. Commonwealth status would ensure the necessary prerequisites of occupation of a “definite territory and self-government,” but it “need not and should not be a sovereign nation” (emphasis original) (Kaplan, *The Future of the American Jew*, 66). For further contextualization, see Pianko, *Zionism and the Road Not Taken*, 95-133.

<sup>71</sup> The potential for disloyalty was a central concern of leaders of the American Jewish Committee and the American Council for Judaism aroused by Zionism. See Jonathan Sarna, *American Judaism: A History* (New Haven, CT: Yale University Press, 2004), 334-335.

<sup>72</sup> Dinin, “Preparing for the Jewish Commonwealth,” *The Reconstructionist*, Vol. 10, No. 13, November 3, 1944/Heshvan 17, 5705, 14-21.

<sup>73</sup> Unpaginated. *A New Zionism* was republished jointly with the Jewish Reconstructionist Press in 1959.

<sup>74</sup> Mordecai M. Kaplan, *A New Zionism*, rpt., (New York: The Herzl Press/The Jewish Reconstructionist Press), 41.

pre-state Zionism and the statist solution enforced by founding Israeli prime minister David Ben Gurion, which insisted that diasporic Judaism was unsustainable and that American Jewish Zionists must emigrate to Israel. Insisting that post-state Zionism required a “re-orientation,” Kaplan proposed the same Copernican revolution for Zionism that he had nearly fifty years earlier for the whole of Judaism: Zionism should exist for the Jews, not the Jews for Zionism.<sup>75</sup> He urged Zionism after 1948 to live up to its potential as more than just a political movement but a “modern religious or messianic movement.”<sup>76</sup> The goals of all Zionists, he claimed, should be

*to reconstitute our peoplehood, reclaim our ancient homeland and revitalize our Jewish way of life. Each of these three objectives should be pursued with the end in view, both in Israel and in the Diaspora, of developing such interpersonal and intergroup relations as are likely to help us become more fully human. That is to be our religion and our mission.*<sup>77</sup>

The means to fully formulate such a new mandate for Zionism would be a “permanent international Jewish conference” that was created by some institution for precisely that end.<sup>78</sup> One of its goals should be to work for recognition of world Jewry as “an international People, with the Jewish community in the State of Israel as its nucleus.”<sup>79</sup> Judaism should be understood as “a *non-creedal* religious civilization, centered in loyalty to the body of the Jewish People throughout the world.”<sup>80</sup> All of this should be communicated by the creation of a new platform that would replace the 1897 Basel Platform.<sup>81</sup>

In August 1957, the World Zionist Congress convened such an ideological conference in Jerusalem, and Kaplan traveled to Israel to deliver two papers, “The Next Step in Zionism” and “The Third Approach in Zionism.” In these addresses, he argued that post-state Zionism needed to be reformed and renewed to fashion an affirming relationship to the diaspora Jewish community and to recognize that loyalty to Israel did not necessarily mean loyalty to the State.<sup>82</sup> Kaplan reported on the conference to his followers after his return, deeming it “inconclusive” and noting that, among the participants, only he, his colleague Robert Gordis and renowned historian Salo W. Baron believed in a “normal” (that is, not abnormal), vital diasporic existence. This realization pushed him to evolve his own views regarding the centrality of land as a constituent element of civilization. Land was still critical, but rhetoric around it needed to be

<sup>75</sup> Ibid., 21.

<sup>76</sup> Ibid., 28.

<sup>77</sup> Ibid., 45 (emphasis original).

<sup>78</sup> Ibid., 15.

<sup>79</sup> Ibid., 108.

<sup>80</sup> Ibid., 112 (emphasis original).

<sup>81</sup> Ibid., 128.

<sup>82</sup> Mordecai M. Kaplan, “The Third Approach to Zionism,” *Forum for the Problems of Zionism, Jewry and the State of Israel: Proceedings of the Jerusalem Ideological Conference* (Jerusalem: The World Zionist Organization, 1959), 320-21. This paper was published in Kaplan’s 1958 collection *Judaism Without Supernaturalism*, 153-176. Mordecai M. Kaplan, “The Next Step in Zionism,” *Forum for the Problems of Zionism, Jewry and the State of Israel*, 35. At this conference, Israeli Prime Minister David Ben-Gurion famously announced that one could not remain in America and call him or herself a Zionist. Ben-Gurion was responding to World Zionist Organization president Nahum Goldmann’s belief in the gradual *aliyah* of Diaspora Jews, not Kaplan’s endorsement of the continued existence of the Diaspora. Ben-Gurion’s remarks received international coverage; see “Religion: Two Kinds of Jews,” *Time*, August 26, 1957, <http://www.time.com/time/printout/0,8816,862715,00.html#>.



modified: Kaplan argued that “the Jewish People can no longer be expected to become a landbound people” and that even as it functioned as the Jewish people’s homeland, Israel should not be viewed as the place of residence for all or even most Jews.<sup>83</sup>

Kaplan continued to work on convincing the Zionist movement to recreate itself in the wake of statehood. After the conference, Kaplan chaired a commission of the Zionist Organization of America, struggling in the face of a precipitous drop in membership after the political success of Israeli statehood in 1948, that urged the world Zionist movement, with little success, to adopt an ideology of “Greater Zionism” recognizing the priority of Jewish peoplehood over and above the centrality of the State of Israel.<sup>84</sup>

Thus, even as the Reconstructionist mandate for “civilization” softened after the Second World War, in part due to a world-wide retreat from nationalism, and there emerged greater comfort with “culture,” neither term fully satisfied Reconstructionists. The emergence of the State of Israel, and especially the policies of *mamlakhtit* pursued in its early years, created new challenges for Zionists who also wanted to continue to affirm diaspora existence. Embrace of the term “culture” offered no resolution because of its Zionist usage, as amply demonstrated by Schweid. “Peoplehood” assumed many functions that “civilization” previously did in the Reconstructionist imagination, and also allowed for a polemical correction in its presumption of bi-directionality between a primary Jewish civilization in Israel and vibrant, ongoing diaspora communities in America and around the world. More generally, peoplehood imbued with less precise meanings quickly leapt into the Jewish and then general lexicon.<sup>85</sup>

## Conclusion

Any conversation about culture is an elite conversation. As Schweid himself identifies,

“Culture” is...an expression of the attribute of humanity resulting from an intended and purposeful self-improvement and cultivation: broad-ranging and systematic knowledge, rich language that is precise and elegant, esthetic appearance and expression, refined artistic sensibility, moral and well considered behavior, fine manners. These are the hallmarks of a refined and well-bred cultured individual who aspires to perfection, whose education distinguishes him from the natural, barbaric, primitive, or aboriginal person.<sup>86</sup>

<sup>83</sup> Kaplan, *Judaism Without Supernaturalism*, 177, 182-83. (Kaplan also consistently made the point that religious heterodoxy across the Jewish religion needed to be tolerated in all zones of Jewish settlement.)

<sup>84</sup> Editorial, “Zionism at the Crossroads,” *The Reconstructionist*, October 31, 1958, 3; “Basic Aims and Purposes of the World Zionist Movement,” *The Reconstructionist*, October 31, 1958, 24.

<sup>85</sup> In the early 1960s, the Reconstructionist movement was granted indirect credit for the creation of the term “peoplehood.” In 1961, a new edition of Webster’s *New International Dictionary* was published that included the term, listing *Time* magazine as the source. Ira Eisenstein, by then serving as president of the Jewish Reconstructionist Foundation, wrote to *Time* to inquire about their sources. They replied that the term was used in their June 23, 1961 profile of Mordecai Kaplan on the occasion of his eightieth birthday (celebrated by six hundred well-wishers). Board of directors minutes, December 20, 1961; JRF records, I-71; Box 6; Folder 3.

<sup>86</sup> *The Idea of Modern Jewish Culture*, 3-4.

Kaplan focused on civilization because he was seeking the broadest possible unifying concept for Jews across their diversity. He was seeking to spark a mass movement. Yet, ironically, he himself was an elite by every measure—by background as the son of a rabbi tapped for Rabbi Jacob Joseph's court in New York City; by education, both secular and religious; by preoccupation; by style; by the methods he prescribed. This mismatch—elite strategies designed for a mass movement—is one reason for the limited success of Kaplan's vision.

Culture, too, lends itself to individual aspirations, since cultural products express one individual's interior life, even as this expression is shaped by the larger society. Kaplan also preferred civilization because it gave him a collective basis for mediating individual aspirations. In this he was thoroughly modern, insisting that Jewish communal leaders must accommodate diversity and create opportunities for individual self-satisfaction within the community. A robust civilization with appropriate organic communal organization, he insisted, would be capaciousness enough to meet all these needs. But Kaplan never grasped the degree to which individualism would penetrate the American Jewish community. Kaplan remained deeply committed to a conception of the collective. He embraced Horace Kallen's theory of cultural pluralism in part because it mapped onto Durkheimian cultural autonomy so well. He never conceded that American Jews might be able to understand themselves differently and, even if the external environment could and did change so completely to enable this, that American Jews would want to understand themselves differently.

The major divergence between Kaplan and Schweid mirrors the classical Zionist debate about the viability of diaspora Judaism. Though a life-long Zionist committed to Israel's well-being, Kaplan was ultimately a leader of diaspora Jewry who believed that American democracy offered its Jewish residents an unprecedented opportunity to create a flourishing and relevant community. Schweid is far more open to the possibility of Jewish well-being outside of the land or state of Israel than Eastern European political Zionists who theorized much of early Zionist thought, dominated first waves of *aliyah*, and set policy in the early years of statehood. And he is deeply respectful of Kaplan's thought and efforts. Yet Schweid ultimately believes that the intersection of civilization and culture brought to life in Israel is the best opportunity for Jewish self-realization. He is convinced in part because of the heavily qualified success of the Reconstructionist experiment in America. However influential Kaplan was at mid-century and even to this day, much of his vision was never realized. The Reconstructionist movement inspired by Kaplan remains on the cutting edge of the American Jewish community but is small and rarely credited for its innovations.

In spite of this divergence, the two thinkers share a great deal. Both are deeply committed to a comprehensive system that provided continuity with what came before and also rose to the challenges of the "revolutionary present" that required "radical transformation."<sup>87</sup> Both are activist academics who want to vitalize Judaism so that it is meaningful and sustaining to modern Jews. In this commitment, they are both open to the best of modernity yet also critical of its excesses. Kaplan was concerned about mechanization and industrialization that leads to a devaluation of human life, nationalist chauvinism that leads to war and genocide, and an over-valuation of the individual that leaves no room for Jewish unity. Schweid shares these concerns and adds to them a fierce

---

<sup>87</sup> *The Idea of Modern Jewish Culture*, 103.

critique of consumerism and postmodernism. Both see a high cost to secularization and the loss of moral focus, and both seek expanded influence for a reconstructed version of religion to provide a correction. And both are fundamentally philosophers and leaders of the entirety of the Jewish people, understanding that all communities, regardless of their location, are bound up not only in the Jewish past but also the Jewish future. At core, Kaplan's and Schweid's shared commitments overcome the distinctions between "civilization" and "culture" and between Kaplan's Diaspora-oriented spiritual Zionism and Schweid's Israel-focused cultural Zionism. In the end, they are united in their commitment to "worldwide Jewish peoplehood."

As a scholar and leader of Reconstructionist Judaism, I am continuously inspired by Kaplan's passion for breathing life into liberal Judaism and the audacious methods he used. It is this willingness to use any tool and any analysis that I think is the most compelling aspect of his methodology for the current moment, so full of disruption. So too, Schweid's passion and his pungent critique are arresting. His prescription for cultural generativity, however, has limited application for the liberal Jewish community in the United States, since most American non-Orthodox Jews have limited capacity in Hebrew. (Our Canadian counterparts, both English- and French-speaking, are frequently more capable, in part because of Canada's commitment to multilingualism that helps to foster an embrace of Hebrew.) This impoverishment presents an ongoing challenge to religious and communal leaders interested in drawing deeply on Israeli cultural production, even as translations now abound. And American Jews are still more familiar with political expressions of Zionism than the cultural expressions Schweid promotes. This conflation is at times a naïve unwillingness to distinguish between them and at other times a sophisticated understanding that they cannot be separated.

In the end, both thinkers offer insights and challenges worth heeding. Schweid acknowledges that "Israel is facing the full range of postmodernist challenges in all spheres of civilization and culture."<sup>88</sup> So too American Judaism, even as neither community has fully come to terms with the monumental challenges introduced by modernity. Schweid seeks to correct some of the excesses and missteps of nationalism with his prescription for culture. Where Kaplan helped to create the category of ethnicity in the twentieth century, his thought is challenged by twenty-first century conceptions of postethnicity. Both thinkers face the challenges of unprecedented globalization and fluid construction of identities and communities. As David Hollinger writes, the challenge to members of "communities of descent" in the face of many choices and porous boundaries to find ways to renew ourselves so that our children might choose to devote their energies to them even after experiencing opportunities for affiliating with other groups and other types of people.<sup>89</sup> Heirs of Kaplan and of Schweid, we have much work to do.

---

<sup>88</sup> *The Idea of Modern Jewish Culture*, 259.

<sup>89</sup> David A. Hollinger, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*, rev. ed. (New York: Basic Books, 2006), 119.

# עיוני תרבות

## התחדשות החיים היהודיים במשנתו של אלעזר שביר

עורכים

יהודיע עמיר ויוסי טרנר

כרך א

פרשנות ותרבות • סדרה חדשה

בעריכת אבי שגיא

חברי המערכת:

דוד אוחנה, פני איפרגן, רחל אלבקגורדון, אדם אפטרמן, יואב אשכנזי,  
עמנואל ברמן, טובה הורסמן, יוסי טרנר, דרור יען, מנחם לורברבוים,  
אבידב ליפסקר, מנחם מאוטנר, רוץ מרגלית, רונת עירשי, יהודיע עמיר,  
אריאל פיקאר, תמר קרוץ, רות רונן, דב שוורץ, אלי שיינפלד

פנים פרשנות ותרבות

בעריכת טובה הורסמן ואבי שגיא

חברי המערכת:

דוד אוחנה, פני איפרגן, רחל אלבקגורדון, אדם אפטרמן, מורק ברטלר,  
יוסי טרנר, דרור יען, שרית לארי, מנחם לורברבוים, אבידב ליפסקר,  
רוץ מרגלית, ורד סקל, רונת עירשי, יהודיע עמיר, אריאל פיקאר, דב שוורץ,  
אלי שיינפלד

כרמל • ירושלים

על "ציביליזציה" ו"תרבות"  
לקרוא את מרדכי קפלן דרך העדשה של אליעזר שביד  
דבורה וקסמן\*

הקדמה

מרדכי קפלן ואליעזר שביד, שניהם אינטלקטואלים בעלי שיעור קומה ובעלי השפעה נרחבת. הם חולקים מספר מאפיינים דומים. שניהם נחשבים כיושרים וכמגדירים של הציונות הרוחנית ושל ה-*Wissenschaft des Judentums* [חכמת ישראל]. בחייהם ובעבודתם, שניהם מחויבים לחיים יהודיים רלוונטיים, רבי משמעות; את שניהם הדריכו אתיקה וערכים המצליחים להיות יהודיים לעילא ובה בעת אוניברסליים במהותם. שניהם חולקים הערכה לרוחב היריעה של הציביליזציה היהודית ולתרציה התרבותיים וידיעה ברורה שניתן להפיק מהם משמעות. שניהם פתוחים לחוויות דתיות יהודיות, גם במבניהן המסורתיים, אם וכאשר הן ממשיכות לענות על צרכים עכשוויים, או באופן שפורק וגבנה מחדש, אם עלה הצורך. שניהם מחויבים למה שכינה קפלן "עמיות יהודית חובקת עולם", הרעיון שיהודים בישראל וברחבי העולם חולקים עבר ועתיד משותף ושרוחתם העתידית מחייבת תלות הדדית ביניהם.

עם זאת, ישנם הבדלים משמעותיים בין ההוגים האלו, שנוצרו בשל הקיפיה שבו כתבו והגו. פער הגילים ביניהם עומד על כמעט חמישים שנה ומקום מגוריהם העיקרי השפיע רבות על נטיותיהם וגישותיהם. מרדכי קפלן נולד בליטא בשנת 1881 והיגר עם משפחתו לארצות הברית בשנת 1889. הוא מייצג של הגל העצום של ההגירה היהודית ממזרח אירופה לארצות הברית. קפלן זכה לחינוך מסורתי יהודי לצד חינוך חילוני קלאסי עשיר, ובנוסף ללימודיו לרבנות, רכש תארים מתקדמים בתחום מדעי החברה. מטרתו הייתה להשפיע במיוחד על ילדיהם של בני הדור שלו – יהודים-אמריקנים מהדור השני להגירה שגדלו בחברה פתוחה ולמדו בבתי ספר ציבוריים במדינה דמוקרטית וקיבלו חינוך בשיטות מודרניות. באותה מידה אליעזר שביד מייצג את הדור המייסד של ישראל. הוא נולד בירושלים להורים שעלו לארץ מסיבות אידיאולוגיות והתחנך בבתי ספר ציוניים של תנועת העבודה, היה חניך בתנועות נוער, נלחם במלחמת העצמאות, והיה ממייסדי

\*המאמר תורגם מאגלית בידי אפרת רותם ונערך על ידי יהודית עמיר.

המכשירי" של הצביליזציה, הוא מכיר בכך שהם קשורים זה לזה והם אפילו "שני אופנים שונים של גלוי אותם הכוחות עצמם". הוא מטכם בכך שבסופו של דבר "ההכחנה בין קולטורה לציוויליזציה אינה אלא עניין של בחירת כיווני ההתבטאות של אותם כוחות ותרומים הנמצאים באדם, והאיוון שבניהם".<sup>2</sup>

הדיון של שביד ביצביליזציה מנציט בהשפעת ניתוחו של קפלן, ששאב השראה מהגשמה הסוציולוגית, על דורות של חוגים שבאו בעקבותיו.<sup>3</sup> קפלן העמיד את הבנת היחידות כצביליזציה בבסיס הגישה הרקונסטרוקציוניסטית. נבחר את מרכיבות התפיסה הזו במחשבתו באמצעות סקירה קצרה של שאיפות הרקונסטרוקציוניזם.

### רקונסטרוקציוניזם

בתגובה להשפעת המודרניות על החיים היהודיים ועל ההבנה העצמית היהודית, ולפתחות חסרת תקדים שהציגה החברה האמריקנית להמונים היהודים שהוגדרו ממוצה אירופה בעשורים הסמוכים לספנה המאה ה-20, ביקש מודרכי קפלן להפחית וזה חיים ביהדות.<sup>4</sup> מתחילת המאה ה-19, המודרניות והאפשרות להשתלב חברה ציון אפשרות ומשבר גם יחד ליהודים שהיו בחברות דמוקרטיות, ואף תנועה דתית, פוליטית או חברתית לא הצליחה לשרש את הפונגמנטציה של הקהילה היהודית ושל ההבנה העצמית היהודית שנבעו מכך. ברקונסטרוקציוניזם, שאף קפלן ליצור תהורה מודרנית וחובית של היחידות שתדבר ליהודים שנוטרו בארצות הברית, והעזור להחדש את התחושה הפרהמודרנית של אחדות יהודית.<sup>5</sup> קפלן התמקד בהבטחת רווחתו של העם היהודי והפעילות הפרקטית היהודית ש"העמדי" של היחידות תובע שכל החינוך היהודי והפעילות הפרקטית היהודית יתבססו על השיטה שהיהדות היהודית התקיימה למען העם היהודי ולא שהעם היהודי התקיים למען היהדות היהודית". קפלן קרא לשינוי חרדיקלי הזה "מתפכה קופרניקאית".<sup>6</sup>

מתוך התובנה הזו, פיתח קפלן אידיאולוגיה רקונסטרוקציוניסטית שנובתה סביב ההגדרה של יהדות "כצביליזציה היהודית המתפתחת של העם היהודי". קפלן האמין שאידיאולוגיה יכולה ליצור שינוי במודעות ולמתן את תכונותיהם השליליות. באופן כללי, היא תוכל להתחרות באידיאולוגיות אוניברסליות כמו סוציאליזם או גישת התרבותיות אחת או חומנגניזם של אידיאולוגיות ברומה ל"כור

קירובן זמן קצר לאחר הקמת המדינה. לימודי האקדמיים של שביד נערכו באוניברסיטה העברית אצל העניקים מייסדי האוניברסיטה, ומחקריו מכונים לאותו החברה הישראלית כשם שהם מכונים לאותו חוקרים בתחום מרעי היהדות.

יכול להיות שההיבול המובהק ביותר בין שני החוגים האלו הוא סביב הציונות. שביד הקדיש חלק נכבד מחייו האינטלקטואליים, למחקר התרבות היהודית בשירות פרויקט בניית המדינה היהודית. אמנם הוא חי את האידיאליים של היהדות הרוחנית, אך הבינגרפיה שלו מבטאת את המציאות ואת המטאדות של הציונות הפוליטית, ואפילו בעוד מתקף את הקיום בתפוצות, הוא ממשיך לשערן שההנהגה היהודית בעידן המודרני והפוסטמודרני ניתנת למימוש מלא בישראל בלבד. קפלן חי בישראל שהי תקופות ארוכות והיה ציוני ציוני מושבע במהלך חייו, אבל השתתף בעיקר לציונות הרוחנית. הוא היה חשדני כלפי המדיניות לפני 1948, וחשש שמה החיבור בין דת לכוה מדינית יביא להיאקטיזציה שתחזיק את יהודי העולם, ושהעדרות החזות על פני הדמוקרטיה תפגע בזכויות האזרח של לא-יהודים. לפני 1948 הוא העריץ קהילייה [Commonwealth], אחרי 1948 הוא חש מסוכל מתבנות המלכותיות של בנגוריון. אם כי תמיד כיוון לישראל, קפלן היה כסופו של דבר מנהיג בתפוצות, והשקיע את מירב האנרגיה שלו בבניית יהדות חילונית בארצות הברית. על אף ההיבולים האלו, שביד וקפלן נפגשים בהבנתם המשותפת שחיהם וגורלם של היהודים בישראל ובתפוצות כדרכים זה בזה.

ועדיין, שוני בולט בין קפלן לשביד נובע מקטגוריית הפרשנות והראשונות שלהם. שביד מארגן את הניתוח שלו סביב חקירת התרבות היהודית המודרנית. הטיעון המרכזי של קפלן הוא שיש להבין את היהדות כצביליזציה המתפתחת של העם היהודי. כל אחד מהם מעריך את ההתמקדות שאנו מוצאים אצל רשתו ומקריש לה מקום, גם אם בניתוח שהם מציגים הם שמלים בראש סדר העדיפויות את בחירותם. שביד מציין כי המילה העברית "תרבות" משמעותה גם "תרבות" [Culture] וגם "ציביליזציה". הוא מסביר:

"ציוויליזציה" היא התשתית המכשירית החומרית, הכלכלית, הטכנולוגית, הארכיטקטורית והארגונית פוליטית, של כל חברה אנושית. ואילו מונחה הראשית של המילה "קולטורה" היא "עיסוק", "שיפור", "עידון". השימוש במילה זו בא, אפוא, להבחין בין מה שהטבע נתן על ידי הצמחה והולדה מעצמו, לבין מה שאדם מסיק על ידי עיסוק והשכלה בשם הגשמת ציפיותיו וסיפוק צרכיו.<sup>1</sup>

אף על פי ששביד מתעניין יותר באופן שבו התרבות מתייחסת אל "המערכת ההכשירית, המבטאת כלפי חוץ את חיי הפנימיים של האדם" מאשר ב"מערכת

2 שם, עמ' 27.

3 ברמן, מדברים על יהודים, עמ' 2-4.

4 סקולט, יהדות מתחדשת.

5 קפלן, יהדות כציוויליזציה, עמ' 80-87.

6 שם, עמ' xiv.

1 שביד, לקראת תרבות, עמ' 15.

כשיאה של ההתפתחות דתית ואחת – זאת המסקנה מהנחתה זו, שהיהודים היו העם חבבה של אלוהים – מתוך הכרה בכך שגם דתות אחרות כוללות אמונות אוניברסליות.<sup>10</sup> שביד מעריך כי האופן שבו יישם קפלן תיאולוגיה תהליכית, הווה אומר דתיות האמונה בעליטבעי לצד השמירה על אמונה באלוהים, אם כי בצורה מחודשת, ועל התפלה והריטואלים, הוא "חידוש העיקרי של קפלן במחשבה היהודית של המאה ה-19".<sup>11</sup>

חיבת חשוב באותה מידה בעבודת ההתאמה הזו היה להשלים עם השלכות הפרסקיקה הרמקרטית על הארגון הקהילתי היהודי. בעניי קפלן, זה וקהילה קשורות זו לזו בעבותות: הבנה מודרנית ומתחדשת של הדת היהודית, וקהילה יהודית מלאה רוח חיים. המאורגנת באופן דמוקרטי בצורה "אורגנית" במטרה להכיל בתוכה יהודים על כל גווניהם, פותרת את השאלה המטרידה של ה"מעמד" היהודי שעבר טלטלה גדולה מאז האומציפציה של היהודים.<sup>12</sup>

מאמציהם השאפתניים של אידיאולוגים רקונסטרוקטיביים, בהובלת קפלן, כוונת ליצירת דתות יהודית אחרת מכל מה שהתקיים עד כה. מטרתם הייתה להיות מודרניים למול האורדוקוסיס האנטימדיטריניים; פרטיקולריסטיים למול היהודים הרפורמים האוניברסליים; אתניים למול אלו שהתעקשו שהיהדות היא רק דת; דתית למול החילוניים; מאשדיתפוצות למול הציונים הפוליטיים; ומחבריים עמדות ליהודים אחרים ברחבי העולם כפי שהיו מחבריים לאמריקנים אחרים. מטרתהיהם היו חובקות כול. בעקבות היווצרותו של האנטיכריזמל בעידן המודרני, הם הניחו שהאופן שבו כל יהודי ויהודיה יביעו את דתותם שלהם יהיה בהתאם לעניין האישי של כל אחד ואחת. אידיאולוגים רקונסטרוקטיביים קיוו שהגשמה החדשה הזו ליהדות יהודי, לצד המנגנונים המתאמים ליישומה, תישא את מלוא המשקל של ההכנות הפרהמודרניות של היהדות, ותעזור לכל אדם למצוא את מקומו או את מקומה בעולם כיהודי, כאודת של מדינתו, וכבן אנשי. כפי ששביד מציין, הרקונסטרוקטיביים לא הניח סתירה של תפיסות עולם שעברו בירשה או אידיאולוגיות מודרניות שדורשות אימוץ אחיד, אלא הען על מהיכנות לאחיות מתוך גיוון, אשר ניתן להשיג אותה באמצעות יישום הגישה הרקונסטרוקטיבית ופרסקיקה פלורליסטית.<sup>13</sup>

לסכום, הרקונסטרוקטיביים יצא להשלים עם ההשפעה המלאה של האומציפציה על יהדות העולם. הגישה הרקונסטרוקטיבית הצליחה לעמוד

היהודי" האמריקני. מעבר לרציונל, קפלן ביקש לנסח גישה או "מתודולוגיה" שיהווה בודי העולם היהודי זיכלו ליישם – מכל הזרמים השונים, יהודים תרבותיים, ציוניים – בכל תכנית ותכנון שיבקשו להוציא אל הפועל.<sup>8</sup>

הרקונסטרוקטיביזם הניח שיהודים מודרניים בארצות הברית היו בשתי ציביליזציות, יהודית ואמריקנית, ושציביליזציות אלו יכולות להיטיב זו עם זו ולהשפיע זו על זו. "ציביליזציה" הקפה את המנעד המלא של החיים היהודיים – דת, אמונה, תרבות, פילוסופיה, אוכל, שפה, אתיקה ועוד – וכשל כך סיפקה נקודות השקפה רבות ליהודים. במודל הזה, התרבות השוכה אבל כפופה למסגרת החומרית. כמו כן, לדת נודע תפקיד מרכזי אבל לא יחיד בהגדרת הזהות היהודית. קפלן חבין שהגיוון דרכים ליצירת לגיטימציה לביטויים אתניים, פוליטיים ולדתניים והערך מציאת דרכים ליצירת אוכלוסיות מוחלשות או שוליות, כולל נשים.<sup>9</sup>

של עמדות יהודיות ולמשיכה אוכלוסיות מוחלשות היה הצורך להמליך קפלן טען כי ההיכט הזהותי ביחוד בהתאמה למודרניות היה הצורך להמליך עם ההשכבה המרעית ותהליכי "הרציונליזם" ביחס להתגלות העלשבעית. רקונסטרוקטיביסטים דחו את הטענות הפרהמודרניות הטוענות שהמסכות מבוססת על התגלות, כמו גם כל קביעה שהיא על אמינות נצחית. הם העריכו עמדות ביטוי אימננטי של האלוהים ששוכן באנשים, והחשיבו את חוויות חזיים של יהודים עכשוויים לבעלות תוקף זהה לאלו של אבותיהם ואבותיהם היהודים. הם התעקשו שהיהדות התפתחה לאורך השנים, ולמעשה, שהעם היהודי, שהמידת אחר האלוהי בדרכים שונות ומשתנות, הוא שנתר יציב לאורך ההיסטוריה. כרי לענות על צורכיהם של יהודים מודרניים, וכדי להישאר רלוונטיים בתרבות מודרנית, הם האמינו שהזהות חייבת להשתנות, כפי שהשתנתה בעבר, אם כי הפעם היא תכלול את היתרונות ואפילו את המהיכביות של התודעה המודרנית. אחד השינויים המכריעים שהם קידמו היה להניח בצד את חריצון של היהדות

7 בהקדמה למחזות השנייה של התרגום העברי של ספרו של קפלן משנת 1937, שביד, שפולן כתב במטרה להניח מורכב יהודים אמריקנים שגשבו באידיאולוגיה הסוציאליסטית וניסו לפעול למען בייח מחדש של הדת ולמצע פרטיקולריות יהודית גם יחד. למרבה האירוניה, ציינים סוציאליסטים בישראל, שאותם קפלן העריך עמוקות, לא הסכימו להקשיב לו מפני שאימץ את הדת ואו: קפלן, ערכי היהדות, תודות, עמ' 2-1.

8 בספרו "לקראת תרבות" מציין שביד כי ככל שהצטמצם תפקיד ההלכה בתודעה הדתית המודרנית, הלך והתרחבה הצורך "בהגדרת עיונית יותר, מעמיקה ומתחכמת יותר של השקפה העולם הדתית" (שם, עמ' 110). תוקף היצירה העצום של קפלן לביטוי הזהות מוכיח את טענתו של שביד.

9 ראו: קפלן, יהדות כציוניזציה, עמ' 178. ראו גם: ראש מור, יהדות כתרבות ממודית, עמ' 172-186.

10 ראו: קפלן, עתיד יהודי אמריקה, עמ' 211-230.  
11 שביד, דתות במאה ה-20, עמ' 264.  
12 ראו: קפלן, יהדות כציוניזציה, עמ' 227-302.  
13 שביד, דתות במאה ה-20, עמ' 261-262.

למטה הנהר המזרחי של ים

להציג ביטוי מסוים של ההנהגה כולל.<sup>20</sup>

ההזדהות באופן שיקדם את הישרדותו של העם היהודי.<sup>22</sup>

וְסִירָב אֶסְטִימָגִית לִישׁוֹב אֶת הַסְתָּרָה בַּמַּטְרָה לְפָנֶיךָ

פראגה, העירנות והדרכים, עמ' 98.

<sup>20</sup> 306, 219, 214'BY, תרצ"ב; תרצ"ג, תרצ"ד.

98'72, 21

XIV שם, צמח, 22

10

הזהרה, הוצה אומר להגשמה עצמית וחברתית.

ענין

הַיְּצִיגוּם לַפְּנֵימִי בְּכֵן בְּיָדֵי אֱלֹהֵי צִדִּיקִים

לשון "הנה" היא, למעשה, תשובה על שאלה.

15 עזריה לזכראת מרחובות. ע"פ 282-281.

רצונו פשוטו יחדיו כצרכי צדקה 16

התאגדות של חברים

17

18

כאשר נשאלו האנשים האם הם יודעים לזהות את המעורבים, הם ענו כי כן.



מטרת הטענה שיהודים מודרניים שייכים לציביליזציה יהודית וכמו כן לציביליזציה שהם אורחיה היא פתרון שאלת הנאמנות היהודית למדינת מלואם שעלתה בעקבות האמנציפציה. במדינת כמו ארצות הברית שבהן זכו כלם לזכויות אורת, יהדות תהיה בהכרח "ציביליזציה משנית", וקפלן גם הכיר בכך שיהודי ארצות הברית יאמצו את החוקים וההנהגות "היהודיות" שהם יכולים לעשות זאת מבלי לוותר על המקום המרכזי שהאמריקניזם תופסת בהחיים". בו בזמן הציג קפלן מודל של "קפאיות תרבותית", שלטענתו ישרת באותה מידה קהילות אמריקנים כמו יהודים, ועמיד את היהדות באותו מישור כמו ה"אמריקניזם"; במקום אחר הוא טען ש"יהדות היא רק אחת מכמה ציביליזציות לאומיות ויהודיות שמודרניות את האנושות לייצודה הרוחני".<sup>31</sup> נדעם פיאנקו (Noam Pianko) מרגים כיצד קפלן, שהסתמך על מקורות מגוונים בפוליטיקה ובהגות הפופולרית האמריקנית, השתמש ב"ציביליזציה" כדי להעמיד את היהדות בשורה אחת עם "השאיפות המבוהלות ביותר של האידיאליזם האמריקנים" — אכן, אלו אידיאליזם הומניטריים אוניברסליים.<sup>32</sup>

אם כן, זו הסיבה שקפלן חשב שהשימוש במושג "ציביליזציה" אוצר את הפוטנציאל הגדול ביותר. המושג יכול לענות על הצורך העמוק ביותר שנוצר כתוצאה מההשתפעה המודרנית, הווה אומר, בסיס חדש ל"אחרות יצרנית" המבוסס על עקרונות דמוקרטיים. יהדות כציביליזציה מספקת "מגוון אמונות ופרקטיקות, לכל צורות הפעילויות החברתיות המועילות ולכל סוגי החתומות הקבוציות, מבלי לפגוע בשום דרך באופי האורגני של החיים היהודיים". בהמשגה זו, אף אדם לא יידרש לעולם "לוותר על אמונותיו או לפגוע באלימות במצפנו".<sup>33</sup> הציביליזציה היהודית, אם האומץ ברבים מתוך מודעות עצמית, תשגשג ללא ספק, כך דמיין קפלן, כפי שמשגשג הציביליזציה בארצות הברית.

מדוע "ציביליזציה" ולא "תרבות"

קפלן בחר ב"ציביליזציה" במקום ב"תרבות" מסיבות רבות. כמושג השני השתמשה כמה פילוסופים יהודים במקופתו בהקשרים דומים אבל לא חזים, וגם ישראל פרידלנדר,<sup>34</sup> חבור של קפלן ועמיתיו ב-Jewish Theological Seminary ותלמידו המובהק ביותר של אחד העם בארצות הברית, אימץ אותו.<sup>35</sup> מילטון שטיינברג,

ביטורה, ההגדרה של יהדות כציביליזציה הצדיקה ואפילו בירכה על המגוון המאפיין את המודרניות בכללותה, וכתבה הקהילה היהודית המודרנית.<sup>36</sup> בשל האומדניות שלה, היא יצרה מרחב מגוון באופן שהגדרה דתית או תרבותית לא הצליחה; ואכן, קפלן עמד על כך שהציביליזציה היהודית רק התחזק מהשונות של מחשבה ופרקטיקה.<sup>37</sup> לפי דעתו, הגדרה זו הומינה לאלת מידה גדולה יותר של מעורבות מאשר הגדרה דתית בלבד, בין אם היא מושפעת מההגשיות של המעורבות או האורטודוקסיות, וגם הציגה אמצעי לתקן פעילויות שבהן עסקו היהודים האמריקנים כיהודים.<sup>38</sup> "ציביליזציה" הדרתה את גבולות היהדות בלבד, כולל פעילויות תרבותיות, העליתו ככלותה, מכיוון שאנשים שאחרות היו נעלמים מהחיים היהודיים, הצליחו כאמצעות מעורבותם לרתום את האנוגיות והיהדות של להם לציביליזציה היהודית, ובכך להציל את החיים היהודיים המודרניים מסטרילות ואפילו מהדתהדרות, ולשרש את חוסר הארגון ההולך וגובר.<sup>39</sup> קפלן כיוון את הציפייה הזו לנשים ולגברים גם יחד, וניפץ את התפיסה המסורתית שראתה רק בגברים "יהודים שלמים" שכוללים לפעול במישור הציבורי.<sup>40</sup>

"ציביליזציה" ספקה לקפלן שפה שימושית לשיקום רוחה היריעה של היהדות. היא קידמה הכנה של היהדות כ"מורשת תרבותית", שהוא המדויק כ"סך כל השימוש, הרעיונות, הסטנדרטים והקודים השימושיים שבהם חיים היהודי מובחר ומיוחד באופי מעמדים אחרים". בהערת שוליים נרידה, קפלן הכיר בכך שהוא מיישם את התהדרה של ויליאם סמנר<sup>41</sup> ל"אנוס" באופן שבו הוא ממשג ציביליזציה במטרה לקדם הבנה רחבה יותר של היהדות, לא כדת בלבד.<sup>42</sup> דבר זה ראש מר הציגה במימונה שהיכנס הזה אפשר לקפלן להציג "מנהגים עממיים" במקום מצוות וגם טיען למאמצי תרבותיים יותר לבנות ליהודים אמריקנים זהות חברתית שתדמה לאתוס היהודי האירופי.<sup>43</sup>

31. קפלן, יהדות כציביליזציה, עמ' 180, 215-218.  
 32. פיאנקו, בעמ' 41, 43.  
 33. שם, עמ' 222-223.  
 34. ישראל פרידלנדר (1876-1920), *Israel Friedlander*, רב ומורה יליד אוקראינה, הוסמך לרבנות בבית המדרש לרחמים ישראל בברלין [הערת המחברת].  
 35. ראובן שרגל, קפלן ופרידלנדר, עמ' 102-108.  
 36. ביטורה, ההגדרה של יהדות כציביליזציה הצדיקה ואפילו בירכה על המגוון המאפיין את המודרניות בכללותה, וכתבה הקהילה היהודית המודרנית.  
 37. בשל האומדניות שלה, היא יצרה מרחב מגוון באופן שהגדרה דתית או תרבותית לא הצליחה; ואכן, קפלן עמד על כך שהציביליזציה היהודית רק התחזק מהשונות של מחשבה ופרקטיקה.  
 38. לפי דעתו, הגדרה זו הומינה לאלת מידה גדולה יותר של מעורבות מאשר הגדרה דתית בלבד, בין אם היא מושפעת מההגשיות של המעורבות או האורטודוקסיות, וגם הציגה אמצעי לתקן פעילויות שבהן עסקו היהודים האמריקנים כיהודים.  
 39. "ציביליזציה" הדרתה את גבולות היהדות בלבד, כולל פעילויות תרבותיות, העליתו ככלותה, מכיוון שאנשים שאחרות היו נעלמים מהחיים היהודיים, הצליחו כאמצעות מעורבותם לרתום את האנוגיות והיהדות של להם לציביליזציה היהודית, ובכך להציל את החיים היהודיים המודרניים מסטרילות ואפילו מהדתהדרות, ולשרש את חוסר הארגון ההולך וגובר.  
 40. קפלן כיוון את הציפייה הזו לנשים ולגברים גם יחד, וניפץ את התפיסה המסורתית שראתה רק בגברים "יהודים שלמים" שכוללים לפעול במישור הציבורי.  
 41. ויליאם סמנר (1840-1910), *William Graham Sumner*, אמריקני, חוקר מדעי החברה.  
 42. *Folkways: Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, And Morals*, Boston: Ginn, 1906.  
 43. ראובן שרגל, יהדות כציביליזציה, עמ' 179, 535, 535.  
 2. קפלן, יהדות כציביליזציה, עמ' 179.  
 30. ראש מר, יהדות כתרבות מודרנית, עמ' 179.

את רוב הגורם המקורי.<sup>39</sup> קפלן ניכס את המושג למטרותיו שלו, אימץ חלק גדול מהאופנים המוסכמים שבהם הובן המושג בתרבות האמריקנית והמערכית, ובו בזמן חתר תחת הבנת אלן.

נועם פיאנקו עורב את הפריסה המשמשת של המושג "ציביליזציה" אצל קפלן, ומשרטט תקופה עת עשר שנים, 1918-1928, שבה השתמש קפלן במושג בדרגים שונות. פיאנקו חושף את ההקשר שחתם להחלטתו של קפלן לבחור במושג זה, כלומר הדיונים הלאומניים שנערכו באותה תקופה. הוא מציג הוגים כדוגמת הוראס קאלן, ונדולף בורן וסר אלפרד זימון שריכרו בעד פלורליזם תרבותי (שכונה לעיתים "ציביליזציה") ונגד לאומנות המונותי, "Kultur", בהשראה גרמנית, שמטוגלת להכיל רק זהות לאומית אחת. פיאנקו מצביע על מובאה מרכזית מיומנו של קפלן משנת 1928 שבה קפלן, המדגים גישה פורמלית, מזוהה את הפרשנות המלאה שלו ל"ציביליזציה", שהאפשרו לו להשתמש במושג כ"כלי מחשבתי חדש" וליצור איזון מועיל בין תחומים היהודיים הקולקטיביים ובין הסכבה האמריקנית הכללית.<sup>40</sup> אנדרו בוש ודברה דאש מור טוענים, שהשמוש של קפלן במושג "ציביליזציה" נשען על כל ההקשרים של "תרבות" אבל חתרוק מהם ועלה עליהם. הם קובעים שקפלן הלך בעקבות האופן שבו אוטורלד ספנגלר המשיג ציביליזציה כמופת טלאולוגי של תרבות בכך שהציג שציביליזציה יהודית אמריקנית מאוחדת תהיה "צעד פרוגרסיבי מעבר למורשת היהודית האירופית שנוטה לחלק את החיים היהודיים לאורך קווים זרמים".<sup>41</sup>

אמנם הספר "יהדות ציביליזציה" פורסם באותה שנה שבה יצא לאור ספרה המשפיע של רות בנדיקט<sup>42</sup> *Patterns of Culture*, המבוסס על התאוריות האנתרופולוגיות של פריץ בורנ, אך יש נידחות מסוימים של בעדו ב"יהדות ציביליזציה".<sup>44</sup> הבנה בועזת של "תרבות" לא הייתה משרתת את מטרתו האסטרטגית של קפלן. ההבנה של בעדו מאורגנת בעיקר סביב הדיון הלאומי בארצות הברית על גזע, בעיקר סביב מבנים תרבותיים של היהדות גועזת שבאופן בלתי נמנע העמידו לבנים אנגלוסקסים פורסטנסטים במדרגה הגבוהה

<sup>39</sup> זוסמן, תרבות וציביליזציה, עמ' 105-121.

<sup>40</sup> פיאנקו, בעד, עמ' 43-49.

<sup>41</sup> ספנגלר, המפתח של קפלן, עמ' 248.

<sup>42</sup> רות בנדיקט (Ruth Benedict, 1887-1947), אנתרופולוגית אמריקנית שהציגה עמדה אטרי

גועזית נחרצת [הערת המבוגרת].

<sup>43</sup> פריץ בורנ (Fritz Boas, 1858-1942), אנתרופולוג יהודי גרמני שפעל בעיקר בארצות הברית. נחשב ל"אבי האנתרופולוגיה" המדעית. מורה של בנדיקט [הערת המבוגרת].

<sup>44</sup> אריק ל. גולדסטיין קושר בין בעדו ובין קפלן דרך תניסין של הוראס קאלן לקיום פלורליזם תרבותי על גבי דפי המגזין *The Menorah Journal*, אבל אינו מצביע על קשר ישיר ואינו חוקר אותו. ראו: גולדסטיין, מחיר תלובן, עמ' 181-182.

תלמידו של קפלן שפרסם את ספרו *The Making of the Modern Jew* באותו זמן שבו פורסם הספר "יהדות ציביליזציה", העדיף את המונח "ציביליזציה" בחתימתו ליהדות, בעקבות ניתוחו של קפלן, אבל לעתים החליף את המושג במושג "תרבות".<sup>36</sup> בשנת 1947 השתמש קפלן עצמו לעתים במונח "ציביליזציה" ולעיתים במונח "תרבות", אם כי הוא העדיף תמיד את הראשון. תשובות מוקלטות משנת 1966, בכתרת "שאלות שיהודים שואלים: תשובות רקונסטרוקציוניסטיות", המבוססת על ספר משנת 1958 שכותרתו זהה, ענה קפלן על שאלה שנושאלה תדיר הנוגעת להעדרה של "הערכה חזו", והסביר כי "בשימוש המדעי העכשווי, 'תרבות' היא למעשה מילה נרדפת ל'ציביליזציה', אבל במבט הפופולרי ... ל'תרבות' משמעות מוגבלת יותר", והסביר כי היא עדיין מושפעת מההגדרה שהציג מתיי ארטור באמצע המאה ה-19, בספר 'תרבות ואנרכיה', הגדרה שהחמיקה בציוריות אישית יותר מאשר בציוריות קולקטיבית. לתחושתו, "תרבות" מתרחקת מהביטויים הדרתיים של היהדות ונעה לביטויים חילוניים מובהקים כמו למשל מחקר או אמונות, והוא ראה כוח עצום באותה מידה כמו האחריה בהבנה דתית-בלבד של היהדות.

המושג ציביליזציה אינו מותיר ספקות בנוגע לפונקציונליותו כלכלי בהגדרה זו לא רק את הערכים התרבותיים אלא גם את המוסדות בעבר, בהווה ובעתיד שבאמצעותם חיים היהודי הוציא לפועל את רצונו הקולקטיבי לחיות ולצבור, ושדרכם האדם היהודי הביע את רצונו לחיות כיהודי בשיחוף פערלה עם תרבות היהודים. אין ליהודי תביע את רצונו לחיות כיהודי כהחלטתו, אלא כהחלטתו, כולם חלק ליהודים, השפה העברית, בית הכנסת, ארגוני רווחה יהודיים, כולם חלק מהציביליזציה היהודית, אם כי הם אינם חלק מהתרבות היהודית במובן המצומצם של המושג הזה.<sup>37</sup>

בקצרה, קפלן הבין את המונח ציביליזציה כמקוף וכוללני יותר.

מחקרים עכשוויים מקומקים את בחירתו של קפלן בהקשר אמריקני רחב יותר ומסבירים מדוע דרישתו לשימוש בלשון זה מופיעה בתקופה שלפני מלחמת העולם השנייה יותר מאשר לאחריה. המונח "ציביליזציה" היה בשימוש נרחב מהמאה ה-19, והיה מחובר לשיח גורש בהקשרים מגדירים וגועזים.<sup>38</sup> זו הייתה נקודת התחסות מרכזית בעידן הפרוגרסיבי בארצות הברית, שבמהלכו יצר קפלן

<sup>36</sup> בנוגע להחלפה המהימנה הזו של שטיינברג, ראו את האופן שבו הוא מציג את חקונסטרוקציוניזם, "המושג כואי" שמתאר כואי את המורשת היהודית הוא

ציביליזציה או תרבות "ההגדרה במקור), מתוך: שטיינברג, עמ' 289.

<sup>37</sup> קפלן, תשובות.

<sup>38</sup> בדרמן, גבריות וציביליזציה, עמ' 23.

תרבות יהודית מאמץ לשמר המשפחות והיחידות וכדרך לנהל משא ומתן ליצירת זהות עצמאית ונפרדת בחברה המודרנית, בין אם כמיעוט באירופה ובארצות הברית ובין אם כרוכ בשואל.<sup>49</sup> גישה תרבותית מאפשרת ביטוי עצמי שלם, שבהכרח מניח אימוץ של מונחון דרכים ורעיונות כפי שדרש קפלן, לצד אותה התבטאות לדת סמכותית ומגבילה המבוססת על התגלות על-טבעית ועל אותה תורה בטבע המהפחת של החיים היהודיים.<sup>50</sup> בדיוק כפי שקפלן ביקש לבנות מחדש את הדת כדי שתקטום ליחידים אמריקנים בני הדור השני להגירה שגדלו על ברכי החשיבה המודנית, שביד מציע הבנה של התרבות מנקודת מבט דתית כדרך האמצע בין היהדות האורתודוקסית וההילוניות העזה בישראל.<sup>51</sup>

הסיכוי להמשיך את היצירה של היהדות בתרבות שלמה מותנה, אפוא, בשינוי הגישה אל הדת ולא מצוותיה. רק מונח יחס חיובי כלפי הדת בתחום הערכים העילוניים של התרבות היהודית אפשר לכוון מסורות נורמטיביות ציבוריות כל ערכה שתשומר על הקשר החינוכי להיסטוריה, למקורות, לארץ ישראל, ללשון העברית ולפוסטי התרבותית הקהילתית.<sup>52</sup>

מנקודת מבטו של שביד, פרספקטיבה תרבותית מניבה ציוני מוסרי ליצור קשר עם העולם היהודי יותר, כהתלופה לנטינה שמציעה הגישה האורתודוקסית. בו בזמן היא מחייבת להציע בקורות על אותו עולם דחב, בעיקר בשל "האמוס החברתי האלילי" שלו, שההילוניות היהודית אנמית מכדי להציע. שביד טוען כי אימוץ של הפרספקטיבה הזו יהפוך ביהודים כחידים וכמו כן בתרבות היהודית עצמה.<sup>53</sup>

### תרבות בתוך ציכיליציזם

אמנם קפלן הפריך את "ציכיליציזם" כמושג הביסס באידאולוגיה שלו, אבל הוא היה מחויב עמוקות לתרבות כביטוי מלא חיים ומכריע של הציכיליציזם היהודית, בשל אותן נקודות שציינ שביד. קפלן וממשיכיו דרכו יצרו רטוריקה נרחבת וגם רוגמאות לקידום הרקונסטרוקציוניזם, ויצרו תוצרים תרבותיים משמעותיים בעצמם, החל במאמרים וברומנים, עבור בקנטטה וכלה בליטורגיה עצמונית. מעבר ליצירותיהם שלהם, מהותיות ולתוכניות "הייתה חלומה מרכזית ביהדות הרקונסטרוקציוניסטית. מראשיתה של התנועה הרקונסטרוקציוניסטית

כיותר. ברע, פליט מגרמניה בשל רעונותי הדיקליות ומוצאו היהודי, נודע בארצות הברית כאקטיביסט שפעל לשיפור מעמדם של אפריקאים-אמריקאים.<sup>45</sup> הוא קדם הבנה של תרבות שמטרתה לחתור תחת התרבות המקובלת של גזע ולתחלש ביטויים לאומניים הנשענים על היררכיות גזעיות קבועות.

קפלן עסק בניסוח הגותו בזמן ששיח הגזע, אשר היה בשימוש נרחב בקרב יהודים אמריקנים במאה ה-19, הפסיק לשמש אותם היטב, לאחר התמצקות קו הגבע בעקבות החלטת בית המשפט העליון משנת 1896, במשפט "פלסינג פרוטסט", שהעניקה לגיטימציה לחוקי גזים קרואא.<sup>46</sup> קפלן התעניין ביצירת קטגוריה ליהודים שתמקם אותם – בעיני עצמם ובעיני רוב אודותי ארצות הברית, כולל המתקנים – מעבר לשיחה על גזע כשהורלכן כלכל. כפי שטוען אריק גולדסטין (Eric L. Goldstein) בספרו *The Price of Whiteness*, קפלן עזר ליצור מה שהתפזר בסופו של דבר לקטגוריה של אתניות במקום להגדיר מחדש קטגוריה גזעית.<sup>47</sup> מפני שקפלן לא רצה לשחזר או לשקם את מושג ה"גזע" על מנת להפיה גזע.<sup>48</sup> דוח חיים חדש בקהילה היהודית האמריקנית, המושג "תרבות", כפי שהוגדר על ידי בוועד למידע, לא היה כלי נאמן מבתנית; הוא עלול היה להשיג את התוצאה ההפוכה או אפילו לסכן את מטרותיו של קפלן בזמן שרגשות היררכיים כלפי ילידיהם גאו בארצות הברית בשנים שלאחר "המלחמה הגדולה". קפלן נמשך הרבה יותר לביטוי "לאומיות כמו אלו של אחד העם והוראס קאלן, בעיקר לביטויים נקיים מגזעיות אימפריאליסטיות שבוועד התריע לגביהן.

לחיים יהודיים קהילתיים נמצאים יותר לחקשר הישראלי. להשקפת שביד, "תרבות" יהודית קפלן, אבל אולי מתאים יותר להקשר הישראלי. להשקפת שביד, "תרבות" יהודית מודרנית – "מכלול היצירות החומריות והרוחניות, על קשרי המכלולן שביניהן, שנוצרו ושמורו על ידי חברה בני אדם" – היא בהכרח תרבות דתית, מכיוון שהיא חופשית בעידן המודרני כיושרת וכאלטרנטיבה גם יחד לפרדה מודרנית, להשקפה העולם [Weltanschauung] הדתית לחלוטין שקדמה לה. שביד רואה ביצירת

<sup>45</sup> פטרסון, היסטוריה חברתית, עמ' 75; גיינקסון, לובן בצבע אחד, עמ' 33.

<sup>46</sup> בשנת 1890 נחקק במדינת לאוויאנה חוק (כונת "חוקי גזים קרואו", בעקבות כותב לעז זה לשחזרים), שדורש תחנת קדומה רכבת נפרדים ללבנים ושחורים. פסק הדין של בית המשפט העליון הפדרלי באותה שנה 1896 הכשיר חוקהית הפדרלית מעיד על במידת הצורך. זאת על פי דוקטרינת ה"פדור אק שוור" (שבוסלה באותה ב לאחר כשני דורות בספק דין פדרלי משנת 1954).

<sup>47</sup> גולדסטין מציע שקפלן דחה את "הגזע" כהגדרה מלאה ומספקת ליהדות הקהילת בערניות את התרבות היהודית ל"לובן", ראו: גולדסטין, מודרן חלובן, עמ' 182-183.

<sup>48</sup> הוראס מ. קאלן (Horace Meyer Kalien, 1882-1974), פילוסוף יהודי אמריקני ליד פולין שתמך בפלורליזם ובציונות [הערות המחברות].

<sup>49</sup> שביד, לקראת תרבות, עמ' 11-7.

<sup>50</sup> הפירק "היהדות בתרבות" נכלל בספרו של שביד, אמות עץ. הפירק נכתב לפני ששביד הכיר את משנתו של קפלן.

<sup>51</sup> שם, עמ' 152.

<sup>52</sup> שם, עמ' 175.

<sup>53</sup> שם, עמ' 177.

התנועה הקונסטרוקציוניסטית אימצה תרבות באופן דומה אך גם שונה מהאופן שבו התנועה הציונית קידמה תרבות כאמצעי ליצירת תודת יהודית חדשה ומודרנית. כציונים וחוגנים, קפלן וממשיכי דרכו ראו בביטויים אסתטיים דרך לפתח תודת יהודית חזיקית, וראו בה מטרה לעצמה ומגן בפני הייאוש שהאנטישמיות גורמת. בהתאם לכך, החל משנותיו הראשונות, מדיניות העריכה של המגזין *The Reconstructionist* קידמה במרחק את "עברות" התרבות היהודית בהשראת אחד העם, ושיקפה את האופן שבו הקונסטרוקציוניזם העמיד במרכז תכניה את ציון, ואת, למרות שהתנועה מכוננת לקהילה היהודית האמריקנית.<sup>59</sup> בנימה אידיאליסטית לעילא, החלל העורכים את האוכלוסייה בפלתיקה, ולאחר מכן בישראל, כמי שמזקקת תרבות חרף, ואולי אפילו בשל, התמודדות עם קשיים גדולים.<sup>60</sup> הם דחקו ביהודים אמריקנים – על כל קשת הנוטיות הדתיות והפוליטיות – לחקות את האופן שבו הישראליים אימצו את התרבות, ועודדו אותם לאמץ מגוון פעילויות תרבותיות שפותחו בישראל.<sup>61</sup> הם גם דחקו במחנכים אמריקנים להמנע במאמצים התרבותיים בפלתיקה/ישראל, כביטוי ליצירתיות שלהם וגם בשל התפקיד שהמודעות התרבותיים האלו עשויים למלא ביטפוח "יצירתיות יהודית עבור העולם היהודי בכללותו".<sup>62</sup> המערכת של המגזין נלחמה על עמדתה בנוגע למרכזיות העברית, פרסמה מאמרי מערכת על חשיבות הדבר, ביקשה המליכה למוסדות שקידמו עברית וכתבו על סופרים עבריים וגם פרסמה מדרי פנים תרבותי שזיהו וקטעו ספרות.<sup>63</sup> באופן זה, הקונסטרוקציוניסטים השתתפו בפריקט התחייבה ששביז מכנה "מבנה משותף תרבותי לכל הזרמים בציונות: השאיפה לתחיית הלשון העברית והפיכתה מלשון הקודש ללשון לאומית והתפקידת בכל תחומי הציוניזם והתרבות".<sup>64</sup>

עם זאת, על אף שהתכנית הקונסטרוקציוניסטית, בעיקר בשל הדגשתה את העברית, נלחמה בקנה אחד עם ציונות תרבותית המזקקת בגולה ועודדה את החישובים התרבותיים הממשיים של הציונות הפוליטית, היא גם סתמה בהדרגה מהחזון הזה באופנים משמעותיים. אידיה אינטיטיבית, חתנו של קפלן וירשו ב"חברה לקידום היהדות", חתם בשנת 1938 מאמר בשם "אמנות והחיים היהודיים" בטענה הציונית הקלאסית שרק בפלתיקה ניתן לממש את מלאה

<sup>59</sup> מריץ, הקדמה, עמ' 3.

<sup>60</sup> ראו למשל: אינטיטיב, קונטרסטים, עמ' 14-15.

<sup>61</sup> ראו את מאמר המערכת: שני פריקים ביום, עמ' 3-4.

<sup>62</sup> כרוזמה כלית, ראו את מאמר המערכת התוסף בהקמת אקדמיה למחנכים: מתיקה מציון, עמ' 6-7.

<sup>63</sup> ראו: כהן, עברית באמריקה, עמ' 5-9; ושני מאמרים של חומסקי, השפה העברית, עמ' 10-15.

<sup>64</sup> עמ' 14-17.

<sup>65</sup> שביז, לקראת תרבות, עמ' 138.

פעל אידיאולוגים בנותניות לספח יצירת "תוצרים" אמנותיים ותרבותיים ברמה הגבוהה ביותר, ולהציג יצירות שבאלו בכל מקום אפשרי במקור השראה לאמנים וכאמצעי לפיתוח הערכה לאמנים ולקידום חינוך צרכני התרבות. תרבות יהודית הייתה התוצאה וההתמחשה להגדרה המחדשת של קפלן את היהדות כציוניזם. הוא שאב השראה לדין שהוביל על התרבות היהודית ולחזונו לתרבות זו מרעיונות מודרניים ומתפתגמטיים.

בספרו "יהדות כציוניזם", מנה קפלן את האמנות ואת הספרות – בצורות שונות ובשפות מגוונות – כמרכיבים יסודיים בכל ציוניזם.<sup>66</sup> הוא טען שפעילויות תרבותיות עכשוויות הן בין "המרכיבים המהותיים התורמים לשימור" ומונעים את ההתפרקות לרסיסים של היהדות בעידן המודרני.<sup>67</sup> והוא אומר כי "מנהגים עממיים תרבותיים", כ"פרקטיקות חזיקיות" שאינן הלכתיות המעמיקות את המודעות והמחויבות היהודית, שאותן ראה גם כאמצעי וגם כמטרה בחיים היהודיים המודרניים. קפלן הכיר בכך שלא ניתן לחזק אמנות, אבל עדיין ביקש "להשפיע" על כך "להכנין" את כל התנאים ליטפוחה.<sup>68</sup>

קפלן הגה תכנית נרחבת שתחולל "יצירתיות אסתטית שופעת ורבגונית", תמך בהקמת אגודות לשידה, לשירה בציבור ורעיונות מוזיקליים; בהרחבת התאטרון בידיש וכעברית; עודד יצירת אדריכלות "יהודית במובהק" כנתיב מוסדות קהילתיים יהודיים; ותמך בהקמת תעשיית עיצוב בנטייה יהודית שתאפשר קפלן בהגים יהודיים בהתאם לאסתטיקה יהודית.<sup>69</sup> יותר מכל מישור אחר, האמין קפלן ששל היצירות האסתטיות לחזור לפולחן היהודי. "כאשר מארגנים פולחן ציבורי", כתב, "המטרה צריכה להיות להשתמש כמה שיותר בשידה, במוזיקה, בפולמונים, בתיאטרון ובריקוד". הוא כלל במחויבות הזו שילוב של ייצוג פיגורטיבי בהקשרים פוליטיים. מבחינת קפלן, הפולמונים התרחבת של הדיבור השני האסיר על "שימוש בכל דמות אדם" אינה רק מידענה ודחוקה מהחשש המקורי שעמה ביסודו, הווה אומר "הפחד מעבודת אלילים", אלא היא גם הרסנית ועלולה להכשיל את הניסיון למשוך יהודים מודרניים.<sup>70</sup>

<sup>66</sup> קפלן, יהדות כציוניזם, עמ' 179.

<sup>67</sup> שם, עמ' 61-65.

<sup>68</sup> שם, עמ' 458-459.

<sup>69</sup> שם, עמ' 455-457. אלו התוכנים שקפלן ייעד כביטוי למנהגים עממיים (שם, עמ' 452) וראה בהם "גורמים מוחשיים לשימור" למול התמודדותה של היהדות הקהילה היהודית (שם).

<sup>70</sup> עמ' 61.

<sup>71</sup> שם, עמ' 458. לדין בעיני הקור "סדרות פלתיקה, חרשים וישנים" שכלל ייצוג פגאניסטי נחלה באלים התפילה של ה"חברה לקידום היהדות", בית הכנסת של קפלן בעיר ניו יורק, ראו גם: וקסמן וגלפנד נורדן, האמנר בישראל, עמ' 195-224.

ורק את "יהדות כציביליזציה", כי קפלן כתב את ספרו עבר הכרס בתגובה לסדרת שאלות מוריקה על עתיד היהדות האמריקנית שנוסחה בתחרות שארגן אנטי ציונים מושבעים.<sup>68</sup> כותרת המושג של הספר, "לקראת ריקונטודקציה של החיים היהודיים-אמריקניים", מציגה מודע קפלן לא טיפל בהרחבה בתנועה הצייונית הפוליטית.<sup>69</sup>

למרות זאת, קפלן טרח לנסח ביטוי של ציונות רוחנית המתרחק מזו של המונחה הרוחני שלו, אחד העם, בכך שהדגיש את שיקומה של הפרסיקה היהודית הדתית וכיוונו אל הקהל האמריקני.<sup>70</sup> קפלן חשד בגישה הפוליטית-בלבד של הזרם המרכזי של הצייונות. הוא חשב שמוציאה לפועל מוצלים אותה בכך שהם מרבים לזלזל בנקודות מבט דתיות ומחלישים אותה בכך שהם יוצאים נגד האפשרות להיות חיים יהודיים חזקים וביני קיימא בתפוצות, אמונה שסתירה את השאפותיה ואת חזוניה החיים של יהודי ארצות הברית. חזונו של קפלן לחיים יהודיים אמריקניים הציב במרכזו את ציון, אבל אהבת ציון אינה שלילה גיאוגרפית של התפוצות והיא אינה דורשת מיעודים הרואים בחיים בארצות הברית חיים רצויים ומלאי הכטחה לנטוש אותם.<sup>71</sup>

עם זאת, הצייונות סיככה מכמה כיוונים את המחזיקיו, והאסטרטגיות וההשפעה הרקונסטרוקציוניסטיות. כבר בשנותיו הראשונות כאינטלקטואל במרחב הציבורי, עסק קפלן רבות במעמד היהודים בעולם המודרני. שתי מלחמות העולם הגבירו את חששונו ממצבם הכלכלי-ציבורי של יהודי העולם. הקמת מדינת ישראל הייתה סיבה להגירה וגם אחגך להגנים שרצו לתקן את הקיום בתפוצות. בייחודה כציביליזציה נקט קפלן לשון מוזסות בנגיסין לנסח תפיסה של העם היהודי כחביל נקודות מבט הומניטסיות לצד הסדרים אורחיים ופוליטיים עכשוויים, שנתנו הזדהות לא לאומנית ושחפוד את היחיד כמו את הרכים להגשמה עצמית.<sup>72</sup> "אומה" משמעה כל קבוצה שחלקה את כל המאפיינים האלו או כמעט את כולם. "לאום" הוא כל קבוצה שרצתה להיות אומה. הביטוי "חיי אומה" מתייחס לאותם "קשרי אחדות שעושים קבוצה ללאום או לאומה". אם כי הוא העדיף את המושג

<sup>68</sup> סקולס, יהדות מול, עמ' 338-341.

<sup>69</sup> קפלן, יהדות כציביליזציה, עמ' 219, 513.

<sup>70</sup> ראו: שם, עמ' 515-516. קפלן הכיר באחד העם כמשפיע מרכזי עליו ופרשת דרכים זו נחקרה

רבות. ראו: שרדל, קפלן ופרדלדר, עמ' 69-98; סקולס, יהדות מול, עמ' 309-312; ליבוביץ, קפלן והתפוצות הרקונסטרוקציוניזם, עמ' 42-53; ברוזרין, אחד העם בכתבי קפלן, עמ' 221-223; ציפרישטיין, קריאת אחד העם, עמ' 30-38.

<sup>71</sup> בה: ס. ונר. אנה היזדה שהבדחה כי קפלן האמין עמוקות בעקרונות הפוליטיים האמריקניים גם אם הם לא התגשמו במלואם ביטביה שבה כתב. ראו: עשיית התרבות האמריקנית.

<sup>72</sup> שם, עמ' 231, 236.

היציאות האמנותיות היהודיות, ושהאמנות היהודית האותנטית היהודית שיהדות התפוצות יכולה לקוות לתודע תודעה אמנות דתית. הוא המך בהתלהבות ביציאותיה התפוצות יכולה להישג ברענו שאמנות יהודית דתית, ובעיקר תפילות ודרשות מסוג זה, והיה נודע ברענו שאמנות יהודית דתית, ובעיקר תפילות ודרשות ומזיקה חדשה, תכונות מעוררת השראה מעמיקה יותר ובכך תאפשר לדת לערור השראה באמנים רבים יותר.<sup>65</sup> מאוחר יותר התרחק איינשטיין מהתחייבותו לנסח האמנות עצמה וכסדר לחיזיונות היהודית. קפלן הלך בעקבותיו בספרו משנת 1948 *The Future of the American Jew*, שבו עמד בתוקף על כך שהיציאות לאפשרות ולמעילה בכל "תחום" בקיום היהודי והיא יכולה לסייע ליחידות לקטום אפסיות ומעילה בכל "תחום" בקיום היהודי והיא יכולה לסייע ליחידות לקטום לרבים ולהיענות לצורכי הפרט וכן לצורכי הקהילה והציביליזציה.<sup>66</sup> כמו עמיתיהם במערכת המגזין, נראה כי קפלן ואיינשטיין היו מלאי חרדה ותקווה בו בזמן לגבי עתיד היציאות היהודיות, וסירבו לשלול ביטויים מגוונים של יציאות יהודיות בתפוצות או להגביל אותם למישור הדתי בלבד.<sup>67</sup>

הרקונסטרוקציוניסטים קידמו תרבות מתוך תפיסה אסטרטגית המבקשת להפוך חיים בדת היהודית, וגם למען התרבות כשלעצמה. אימוץ התרבות ויציאות תוצרים תרבותיים הם אמצעים המוגזמים ביצי יהדות מתפקדת כציביליזציה וגם מבחינים אפסיות חזקו משמעותיות ליהודים שאינם מתעניינים בדת. הרקונסטרוקציוניסטים והצינים תולקו את מחויבותם לאמנות ולעמיתם גם את תרבותיהם והמסקנות. עם זאת, הרקונסטרוקציוניסטים התעקש שהתרבות יכולה לערור חנינות והמסקנות. עם זאת, הרקונסטרוקציוניסטים לא נסמך אך ורק על ציון כמרכז החיים עם לחיים גם אם אינה חוברת לחזון של אוטונומיה פוליטית. שימוש כזה בתרבות שהחזון התרבותי הרקונסטרוקציוניסטי של התכנית הצייונית באופן היהודים. במקום זאת, הם החילו את החיבת התרבות של התכנית הצייונית באופן כללי ונרחב יותר על היהדות כולה, כלי מטרת או השלכות לאומיות או פוליטיות של הפדוקס הרקונסטרוקציוניסטי נהיה אפוא דומה יותר ויותר לאידאולוגיה של התרבות היידיה החילונית השואפת לבנות דתות רציפות, בת קיימא ומקפידה ליהודי ארצות הברית, גם אם הם קידמו את העברית ולא את היידיש.

## מעבר ל"ציביליזציה" אל "העמיתות"

כפי שהובהר ברענו לעיל בנוגע לתרבות, הצייונות מילאה תפקיד משלה ומרכזי במחשבת הרקונסטרוקציוניסטים המודקדמת. אין זה בודד להלוטין אם בתחנים אך

<sup>65</sup> איינשטיין, אמנות, עמ' 9.

<sup>66</sup> קפלן, עתיד יהודי אמריקה, עמ' 357.

<sup>67</sup> ראו את מאמר המערכות: עתיד האמנות, עמ' 6.

מסוגלים שונים.<sup>79</sup> השקט של סמואל דיניץ<sup>80</sup> "הכנות לקראת קהילייה יהודית" מדגים את השימוש המעניין ביותר במושג וסלל את הדרך לאופן שבו השתמשה ברקנוסטדקציוניסטים ואחרים בסופו של דבר. דיניץ מיתן את הבעיות הפוטנציאליות של המושג שעלתה מדבריו של גייקוב גולוב בשנת 1942, ורחם אותו לשירות הציונות האמריקנית שהגנה על זכות הקידום של התפוצות גם אם קראה לאוטונומיה פוליטית יהודית בתוך גבולות גיאוגרפיים מוגדרים. "בתחילת דבריו, המדיר דיניץ בקצרה "עמדות", וסמן: "אנחנו (יהודים) עם היסטורי. הדת והתרבות שלנו גזורות מהעמדות שלנו, מההיסטוריה הזו. גרמה למצמד מעורפל ולהבנה מעורפלת של בתרבות. כיצד ההיסטוריה כאחד. דיניץ נשען על רטוריקה שבעבר הסביר באמצעותה יהודים ושל לא-יהודים כאחד. דיניץ נשען על רטוריקה שבעבר הסביר באמצעותה בתי "ציביליזציה", וביקש להבהיר את המעורפל הזה. "עמדות מצביעה על יותר מאשר זה; היא מצביעה על שפה משותפת, ספרות משותפת, זיכרונות היסטוריים, תורות ושימושים משותפים, קשר לאומי, וכן דת משותפת". יהודים ככולם להוות חלק מהעם היהודי, מזה, ואזרחי מדינותיהם, מזה, מבלי שיווצר קונפליקט נאמנות; ואכן פרטיקולריזם יכול "להעשיר את החיים האמריקניים". השיעור הזה דומה לסענה שהשמיעו תומכים בפלורליזם תרבותי במשך יותר משלושה עשורים. שפת העמדות הייתה חדשה ומלאה תקווה ואפשרה קטגוריזציה וזהומה/בטיי יכול להיחפס כסותר את המחויבות לאמריקה. שקידמות חוזן פוליטי שבבולק הסניגורה הציונית-אמריקנית שהגה ברנדיס בכך שסיפקה שפה חדשה לקדשה את שידור שירות על "השמעות של הציונות לחיים היהודיים האמריקניים", על פי דיניץ "הציונות היא אשרור של העמדות ... של ישראל. אשרור שכזה היה ועודנו

75 רְקוֹנְסְטְרוּקְצְיוֹנִיזְם כְּהַשְׁפָּעָה, עמ' 21-16.

<sup>76</sup> סמואל דינין (Samuel Dinin, 1902-2005), בודרך זקם דיניני יהודי אמריקני. עמד בראש ה־University of Judaism בלוס אנג'לס.

קראתו של דינק' 1944 לצדדת קהילייה (commonwealth) יהודית לא כיינונה לצמצואת פוליטית (תוחה אומר מעמד כמדינה) אלא לאוטונומיה. הדבר האם לחונן הצעיר שקפלן קידם בספור "עתיד יהודי אמריקה" שראה אור ביוני 1948 (זאת אומרת, שהספר נכתב ערב הקמת מדינת ישראל), קידם קפלן בכוונה את רעיון מעמד הקהילייה היהודית בנוגע לארץ ישראל. מעמד של קהילייה יבטח את דרישות הקדם החוכמיות להתחייבות ב"סיטיזנריה" מוגדרת ולשם ממשלש"צמצמ", אבל היא לא צריכה להיות ולא אמורה להיות להקשר אומה ריבונית" (ההדגשתו במקור). ראו: קפלן, עמוד יהודי אמריקה, עמ' 66. להקשר נוסף, ראו: פאראוק, הציונות והיהדות, עמ' 95-133.

עליית הצעירות עורדה רגמה גדולה בקרב מנהיגים של חינוך היהודי-אמריקני ושל המוציא לאור האמריקני ליהדות בכל המוצע לפרסומא למוסד האמנות. ראו: סדרה, יהדות אמריקנית, עמ' 334-335.

[illegible][illegible]

73 פאגארקן מצריב'ע על כך שקפצין הודו לירמון על ההגדרות האלה. דאס: פאגארקן, ב"ט, עמ' 264.  
ריוו ריז. כפרתו כפיכיליציה, עמ' 264.

כמו כן: קפלן, יהודה נאמן, 204.  
 "Summer conference notes", June 26-28, 1942; Ira Eisenstein: ראו את הספרים מתוך: 74.

[illegible]





אל השלמות, המובחן על ידי חינוכו מן האדם ה"טבעי" ה"פרא", ה"ברברי" או ה"פרמיטיבי".<sup>93</sup>

קפלן התמקד בציביליזציה מפני שהוא חופש להורדים תפיסה מאחדת רחבה ככל האפשר, מעבר לשוני בניחים. הוא ביקש להציג את הניצוץ שיוצק תנועת המונים. עם זאת, באופן אירוני, הוא עצמו השתייך לאלטיטה, בכל קנה מידה – מבחינת הרקע שלו ככך של רב שנבחר על ידי הורב יעקב יוסף לבית הרין בעיר ניו יורק; מבחינת החינוך שקיבל שהוא חילוני ודתי; מבחינת השאלות שהעסיקו אותו; מבחינת הסגנון האישי שלו; מבחינת דרכי הפעולה שהמליץ עליו. אי ההתאמה הזו – אסטרטגיה אליטיסטית המיועדת לתנועת המונים – היא הסיבה היחידה להצליחה המוגבלת של חזונו של קפלן.

גם תרבות מתמסרת בעיקר לשאפויותיו של היחיד, מכיוון שהוצרים תרבותיים מבטאים את הייחוד הפנימיים של אדם אחד, אפילו אם התכונה הכללית מעצבת את הביטוי הזה. קפלן העדיף ציביליזציה גם מפני שהיא העניקה לו בסיס קולקטיבי לחינוך שאיפות פרטיות. מבחינת זו הוא היה מודרני לגמרי, והתעקש שמגוון קהילות יהודיות חייבים לפנות מקום למגוון ולצורך ההדמיונות להגשמה אישית בתוך הקהילה. הוא החזיק בדעתו שציביליזציה אינה שבה פועלות התארגנויות קהילתיות אורגניות מתאמות. תהיה כוללנית מספיק וחותר לספק את כל הצרכים האלו. אבל קפלן מעולם לא הכיז עד כמה יחיד האידיוכריזאליס לקהילה היהודית האמריקנית. קפלן נותר מחויב עמוקות להפיסת הקולקטיב. הוא אימץ את ההיגיון של הוראס קאלן על פלורליזם תרבותי. גם מפני שהוא קשורה להפיסת האוטונומיה התרבותית של דורותיהם ושואבת ממנה. הוא מעולם לא חזרה שיהודים אמריקנים אולי יוכלו להבין את עצמם אחרת, גם אם הסביבה היהודית תשתנה לחלוטין כפי שאכן השתנתה והתאפשר את זה, ושיהודים אמריקנים אולי ירצו להבין אחרת את עצמם.

נקודת המחלוקת המרכזית בין קפלן לבין שביד משקפת את הודין הצינוני והלאסי על יכולת הקיום של יהדות התפוצות. קפלן אמנם היה ציוני כל חייו ומתויב לשלומה של ישראל, אך בסופו של דבר הוא היה מנהיג ליהודי התפוצות שהאמינו שההמוקדיות האמריקנית מציעה לאורחיה היהודים הזדמנות חסרת תקדים לבנות קהילה רלוונטית ומשגשגת. שביד פתח חרבה יותר לאפשרות של קיום יהודי ברוחה מחוץ לארץ או מחוץ למדינה ישראל מאשר הצינונים הפוליטיים המזוהים איתה שהיו את רוב המחשבה הצינונית המוקדמת, הרכיב את גלי העלייה הראשונים, והכניס את המדיניות בשנותיה הראשונות של המדינה. ושביד מכבד עמוקות את מאמציו ואת הגותו של קפלן. עם זאת, בסופו

<sup>93</sup> שביד, לקראת תרבות, עמ' 16.

אמריקה; הארגון נאבק בירידה תלולה במספר החברים בעקבות ההצלחה הפוליטית של הקבוצה המדינית ב-1948. הוועדה דחתה בתנועה הצינונית העולמית, ללא הצלחה יתרה, לאמץ אידיאולוגיה של "ציונות רכה" שתכיר בקדמונות

העמדות היהודיות על פני מרכיביו של מדינת ישראל.<sup>91</sup> תנה כי כן, אף על פי שהמהותיות הרקונסטרוקציוניסטית ל"ציביליזציה" פחותה אחרי מלחמת העולם השנייה, בהלקה בשל ההתרחקות העולמית מלמאמיות שורביאה לשימוש מוגבר במונח "תרבות", אף מושג לא השביע את רצון הרקונסטרוקציוניסטים במלואו. תקיפת מדינת ישראל, ובעיקר פוליטיקאים הממלכתיים שנתנו אחריה באותן שנים מוקדמות, העמידה אתגרים חדשים לציונים שרצו להמשיך ולתקף את הקידום בתפוצות. אימוץ המושג "תרבות" לא סייס במציאת הפתרון בשל השימוש הצינוני שנעשה בו, וניתן למצוא לכך דוגמאות בשפע אצל שביד. "עמדות" לקחה על עצמה מובנים רבים שנשא בעבר המונח "ציביליזציה" בדמיון הרקונסטרוקציוניסטי, וגם אפשרה תיקון פולמוסי בהנחת היסוד הוראה דירקטוריון בין ציביליזציה יהודית בעיקרה בישראל לבין קהילות התפוצות מלאות חזוים וההמשכיות בארצות הברית וברחבי העולם. באופן כללי, עמדות נשאת משמעות מעורפלת מעט, ולכן נכנסה במהירות ללקסיקון היהודי והכללי.<sup>92</sup>

## מסקנה

כל שיחה על תרבות היא שיחה אליטיסטית. כפי שיהיה שביד עצמו: הקולטורה היא, אפוא, ביטוי לסגולה האנושית בהיותה תוצר של שייכות וצידוד עצמי מכיוון ותכלית: השכלה מקיפה ושיטתית, לשון עשירה, דייקנית ואלגנטית, הבעה הופעה אסתטית ורגישות מעודנת לאמונה, התנהגות מוסרית מחושבת היטב, נטיסיות מתודות. באלה ניכר האדם הקולטור, המעורב והמעודן, השואף

<sup>91</sup> ציונות בצומת, עמ' 3; מטרת בסיסית, עמ' 24.

<sup>92</sup>

בתחילת שנות ה-60, נקפה המצאת המושג "עמדות" באופן בלתי ישיב לזכות התנועה הרקונסטרוקציוניסטית. ב-1961 פרסמה מהדורה חדשה של המילון הבינלאומי החדש של וביסטר שבה נכלל המונח, ובו צוין כי מקור המונח הוא המגוון טייס. אידיה אינשיטטיין בתפקיד כנשיא הפרדס היהודית הרקונסטרוקציוניסטית, כתב למגוון טייס ושאל מה מקור המושג אצלם. הם השיבו שהם השתמשו במונח בגיליון שפורסם ב-23 ביוני 1961, בכתוב פירופיל על מודרי קפלן לוגו יום הולדתו השמונים (אירוע שבו השתתפו שש מאות מאורבות). Board of directors minutes, December 20, 1961; IRF records, I-71; Box 6; Folder 3.



לרוב שוניות המייצגות לטפח ולאמץ את הערכים (דלות זו מייצגת אתגר ארוך טווח למתרגמים קהילתיים ודתיים המעוניינים לשאוב מהעמקי היצירה התרבותית הישראלית, גם אם כיס ישנם תרגומים רבים. וההודים אמריקנים עדיין מכירים יותר את הביטויים הפוליטיים של הצינונות מאשר את הביטויים התרבותיים ששביד מקדם. הדיבור הזה נובע לעיתים מהוסס רצון נאיבי להכיל ביניהם ולעיתים מהחבה מתחכמת שאי אפשר באפשר להפריד ביניהם.

בסופו של דבר, שני ההוגים מציעים תוכנות ואתגרים שכדאי להטות אליהם אודן. שביד מכיר בכך ש"כיום ישראל מתמודדת עם האתגרים של הפוסט מודרניות בכל הרמות של פעילותה הציונית והתרבותית"<sup>95</sup>. וכך גם יהדות ארצות הברית, גם אם אף אחת מהקהילות עדיין לא השלימה עם האתגרים העצומים שהמודרניות הציבה בפניהן. שביד מהפך לתקן כמה מהתפרצות ומחצצעים המוטעים של הלאומיות באמצעות ההפניה שהוא מציע לתרבות. קפלן עזר ליצור את קטגוריית האתניות במאה ה-20, וההפיכות הפוסטאטנית של המאה ה-21 מאתגרת את ההגות שלו. שני ההוגים ניצבים מול אתגרים של גלובליזציה חסרת תקדים והבניה נזילה של זהויות וקהילות. כפי שכותב דייוויד הולטמן, האתגר הניצב למול חברי "קהילות מוצא" לנכח האפשרויות הרבות והגבולות הדינמיים, הוא למצוא דרכים להתחדש, שילדינו אולי יבחרו להקדיש להן זמן ואנרגיות גם ללא הרשיתם בהשתייכות לקבוצות אחרות לצד סוגים שונים של אנשים.<sup>96</sup> כדורשיהם של קפלן ושל שביד, עבודה רבה עוד לפנינו.

### ביבליוגרפיה

אייזנשטיין, אמנות

Ira Eisenstein, "Art and Jewish Life", *The Reconstructionist*, February 11, 1938/Adar I 10, 5698, pp. 6-9.

אייזנשטיין, קונצרטים

Ira Eisenstein, "What Concerts Do to Israelis", *The Reconstructionist*, December 1, 1950/Kislev 22, 5711, pp. 14-16.

ברדמן, גבריות וציביליזציה

Gail Bederman, *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

של דבר הוא מאמין שנקודת המפגש בין ציביליזציה לתרבות שהתעוררה לחיים בשל דבר היא ההזדמנות הטובה ביותר למימוש עצמי יהודי. הוא משוכנע בכך גם בישראל היא ההזדמנות הטובה מאד של הניסוי הרקונסטרוקציוניסטי בארצות הברית. בשל ההצלחה המסויגת מאד של הניסוי הרקונסטרוקציוניסטי בארצות הברית, חלק גדול גם אם קפלן הייתה חשופה רבה באמצע המאה ואפילו עד היום, חלק גדול מהחזון לא התממש מעולם. התנועה הרקונסטרוקציוניסטית בהשפעת קפלן נותרה בחור החנית של הקהילה היהודית בארצות הברית, אבל היא קטנה והחידושים שיצרה נקפים לזכותה רק לעתים רחוקות.

על אף המחלוקת הזו, רב המשותף לשני ההוגים. שניהם מחזיקים עמדות למערכת כוללת שסיפקה המשכיות למה שהתרחש בעבר וגם הצליחה לעמוד באתגרים של "ההווה המהפני" שדרש "טרנספורמציה קיצונית"<sup>94</sup>. שניהם אקדמאים אקטיביסטים הרוצים להפיץ חיים ביהדות כדי שזו תהיה מלאה משמעות ונת קיימא ליהודים מודרניים. במחויבותם זו, שניהם פתוחים למשיב שבימודרניות אך גם מבקרים את המוגזם שבה. קפלן חשש שהמבניות והעשייתיות יגרמו לפירוק בערך חיי האדם, ושללאמונות חולץ למלחמה ולרצח עם, ושהערכות של הפחד לא תהיה מקום לאחדות יהודית. שביד חולק אתו את חששותיו ומוסר עולמים בקורות נוקבת על צרכנות ופוסטמודרניזם. שניהם מחזים את המחיר הגבוה שגובים החילון ואובדן המיקוד המוסרי, ושניהם מבקשים להרחיב את השפעתה של הגרסה המתחדשת של הדת שיכולה להציע תקין. שניהם ביטוחם פלוסופים ומנהיגים של העם היהודי בכללותו, ומבחינים שכל הקהילות, יחא מקומן אשר יחא, כדוכות בעבר היהודי אבל גם בעתיד היהודי. בבסיסן, המחויבות המשותפת של קפלן ושביד גוברת על ההבדלים בין "ציביליזציה" ל"תרבות" ובין הציונות היהודית מכוונתהפניות של קפלן לבין "הציונות היהודית הממוקדת בישראל של שביד. בסופו של דבר, הם מאוחדים

במחויבותם ל"עמדות יהודית חזקה עולם". כחוקרות נמנהגות בהזדהות הרקונסטרוקציוניסטית, אני שואבת השראה באופן קבוע מהשוקו של קפלן להפחית חיים ביהדות הקהילתית ומהשיטות הנוגעות שרתם לשם כך. לדעתי, תוכנית הזו להשתמש בכל כלי ובכל ניתוח הוא החיט המרכזי ביותר במודרנולוגיה שלו, בעת הזאת עמוסת השיבושים והמעשקים. בה במידה, התשוקה של שביד והבקורות הצורכת שלו מרתקות עם זאת, ניתן ליישם את ההמלצה שלו לגרסיותיות תרבותית באופן חלקי בלבד בקהילה היהודית הליברלית בארצות הברית, מכיוון שלדור היהודים האמריקנים האל-אוטומוקטיס יכולת מוגבלת בלבד בעברית. (לעיתים קרובות לעמיתו הקנדים, דוברי האנגלית ודוברי הצרפתית גם יחד, יש יכולת מפותחת יותר, גם בשל המחויבות של קהלה

<sup>95</sup> שביד, לקראת תרבות, עמ' 313.  
<sup>96</sup> הולטמן, אמריקה פוסטאטנית, עמ' 119.

Judaism's Sanctuary Mural", *American Jewish History*, vol. 95, no. 3 (September 2009), pp. 195-224.

#### ווסמן, תרבות וציוריות

Warren Susman, "Culture and Civilization: The Nineteen-Twenties", in: *Culture as History: The Transformation of American Society in the Twentieth Century*, New York: Pantheon Books, 1973, pp. 105-121.

#### חומסקי, השפה העברית

William Chomsky, "The Hebrew Language in the Jewish Curriculum", *The Reconstructionist*, March 20, 1942/Nisan 2, 5702, pp. 10-15 and "The Hebrew Language is Indispensable to Judaism", *The Reconstructionist*, October 18, 1943/Tishri 19, 5704, pp. 14-17.

#### כהן, עברית באמריקה

Jack J. Cohen, "Hebrew in American Jewish Life", *The Reconstructionist*, May 24, 1940/Iyar 16, 5700, pp. 5-9.

#### לי, עמית מודרנית

John Lie, *Modern Peoplehood*, Cambridge: Harvard University Press, 2004.

#### ליבוביץ, קפלן והתפתחות הרקונסטרוקציוניזם

Richard Libowitz, *Mordecai M. Kaplan and the Development of Reconstructionism*, New York: The Edwin Mellen Press, 1983.

#### מוריקה מציין [מאמר בעברית]

"Music Out of Zion", *The Reconstructionist*, May 1, 1936/Iyar 9, 5696, pp. 6-7.

#### מטרת בסיסית [מאמר בעברית]

"Basic Aims and Purposes of the World Zionist Movement", *The Reconstructionist*, October 31, 1958, p. 24.

#### מיץ, הקדמה

Alan Mintz, "Introduction", *Hebrew in America*, Detroit: Wayne State University Press, 1993, pp. 13-26.

#### ספנגלר, המפתח של קפלן

Oswald Spangler, "Kaplan's Key: A Dynamo in the middle of the Neighborhood", *Key Texts in American Jewish Culture*, ed. Jack Kugelmass, New Brunswick: Rutgers University Press, 2003, pp. 244-257.

#### סקולט, יהדות מול

Mel Scult, *Judaism Faces the Twentieth Century*, Detroit, MI: Wayne State University Press, 1993.

#### ברקורין, אחד העם ככתב קפלן

Meir Ben-Horin, "Abad Ha-Am in Kaplan: Roads Crossing and Parting", in: Emmanuel S. Goldsmith, Mel Scult, and Robert Seltzer (eds.), *The American Judaism of Mordecai M. Kaplan*, New York: New York University Press, 1990, pp. 221-233.

#### ברמן, מדברים על יהודים

Lila Corwin Berman, *Speaking of Jews: Rabbis, Intellectuals, and the Creation of American Public Identity*, Berkeley, CA: University of California Press, 2009, pp. 2-4.

#### גולדסטין, מדריך הלכות

Eric L. Goldstein, *The Price of Whiteness: Jews, Race, and American Identity*, Princeton: Princeton University Press, 2006.

#### גייקובסון, לובין בצבע אחד

Matthew F. Jacobson, *Whiteness of a Different Color*, Harvard University Press, 1999.

#### דאש מור, יהדות כתרבות מודרנית

Deborah Dash Moore, "Judaism as a Gendered Civilization: The Legacy of Mordecai M. Kaplan's Magnum Opus", *Jewish Social Studies*, n.s. 12, no. 2 (Winter 2006), pp. 172-186.

#### דיין, הכנות

Samuel Diinin, "Preparing for the Jewish Commonwealth", *The Reconstructionist*, vol. 10, no. 13, November 3, 1944/Heshvan 17, 5705, pp. 14-21.

#### הולצנגר, אמריקה פוסטמודרנית

David A. Hollinger, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*, rev. ed. New York: Basic Books, 2006.

#### ווגר, עשיית התרבות האמריקאית

Beth S. Wenger, "Making American Civilization Jewish: Mordecai Kaplan's Civil Religion", *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, n.s. 12, no. 2 (Winter 2006), pp. 56-63.

#### וקסמן, דרקטורס

Deborah Waxman, "Ethnicity and Faith in American Judaism: Reconstructionism as Ideology and Institution, 1935-1959", Temple University, 2010.

#### וקסמן וגולפן גורדן, האתגר ביישום

Deborah Waxman and Joyce Galperin Norden, "The Challenge of Implementing Reconstructionism: Art, Ideology, and the Society for the Advancement of

## קפלן, הצעד הבא

Mordecai M. Kaplan, "The Third Approach in Zionism", *Forum for the Problems of Zionism, Jewry and the State of Israel: Proceedings of the Jerusalem Ideological Conference*, Jerusalem: The World Zionist Organization, 1959, pp. 29-40.

## קפלן, יהדות כציוניזם

Mordecai M. Kaplan, *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American Jewish Life*, New York: MacMillan, 1934.

## קפלן, יהדות ללא עלטבע

Mordecai M. Kaplan, *Judaism Without Supernaturalism*, New York: The Reconstructionist Press, 1958.

## קפלן, להיידש פני הציונות

מרדכי מנחם קפלן, להיידש פני הציונות, מאנגליה: ראובן סיון, מהדורה שנייה, ירושלים: הספריה הציונית (עבור מרכז מרדכי ב. קפלן), 2004.

## קפלן, ערכי היהדות

מרדכי קפלן, ערכי היהדות והתחדשותם, ירושלים: מהדורה שנייה, ירושלים: ראובן סיון (עבור מרכז מרדכי ב. קפלן), 2003.

## קפלן, עתיד יהודי אמריקה

Mordecai M. Kaplan, *The Future of the American Jew*, New York: MacMillan, 1948.

## קפלן, תשובה

Rabbi Mordecai M. Kaplan Answers "Questions Jews Ask", 1966; Kaplan Audio/Visual Collection, RG 1; Box 8; Shelf 85; Reconstructionist Archive.

## רקונסטרוקציוניזם כהשפעה

Mordecai M. Kaplan, "Reconstructionism as Both a Challenging and Unifying Influence", *The Reconstructionist*, October 6, 1944/Tishrei 19, 5705, pp. 16-21.

## שבזי, אמונת עם

אליעזר שבזי, אמונת עם ישראל והתבוננות, ירושלים, ש"ק, תשל"ז, 1976.

## שבזי, הגות במאה ה-20

אליעזר שבזי, תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, תל אביב: דביר, 1990.

## שבזי, לקראת תרבות

אליעזר שבזי, לקראת תרבות יהודית מודרנית, תל אביב: עם עובד, 1995.

## סקולט, יהדות מתחדשת

מל סקולט, יהדות מתחדשת: ההיגיון של מרדכי ב. קפלן, תל אביב: הוצאת ידיעות אחרונות, 2004.

## סרנה, יהדות אמריקנית

Jonathan Sarna, *American Judaism: A History*, New Haven, CT: Yale University Press, 2004.

## עתיד האמנויות [מאמר מערכת]

"The Future of the Hebrew Arts in America", *The Reconstructionist*, June 28, 1946/Sivan 29, 5706, p. 6.

## פטרסון, היסטוריה חברתית

Thomas C. Patterson, *A Social History of Anthropology in the United States*, Oxford: Berg Publishing, 2001.

## פיאנקו, הציונות והוררכים

Noam Pianko, *Zionism and the Roads Not Taken: Ravidowicz, Kaplan, Kohn*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2010.

## פיאנקו, בינוי

Noam Pianko, "Reconstructing Judaism, Reconstructing America", *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, n.s. 12, no. 2 (Winter 2006), pp. 37-55.

## ציונות בצומת [מאמר מערכת]

"Zionism at the Crossroads", *The Reconstructionist*, October 31, 1958, p. 3.

## ציפריסטיין, קריאה אחד העם

Steven J. Zipperstein, "On Reading Ahad Ha'am as Mordecai Kaplan Read Him", *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, 12, no. 2 (Winter 2006), pp. 30-38.

## קוהן, ועידת הקיץ

Eugene Kohn, "The Reconstructionist Summer Conference", *The Reconstructionist*, October 2, 1942/Tishri 21, 5703, pp. 16-17.

## קפלן, הגישה השלישית לציונות

Mordecai M. Kaplan, "The Third Approach to Zionism", *Forum for the Problems of Zionism, Jewry and the State of Israel: Proceedings of the Jerusalem Ideological Conference*, Jerusalem: The World Zionist Organization, 1959, pp. 319-321.

שטיינברג

Milton Steinberg, *The Making of the Modern Jew*, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1934.

שני פרקים ביום [מאמר מערכת]

"Two Chapters a Day", *The Reconstructionist*, March 10, 1939/Adar 19, 5699, pp. 3-4.

שרגל, קפלן ופרידלנדר

Baila Round Shargel, "Kaplan and Israel Friedlaender: Expectation and Failure", in: Emmanuel S. Goldsmith, Mel Scult, and Robert Seltzer (eds.), *The American Judaism of Mordecai M. Kaplan*, New York: New York University Press, 1990, pp. 102-108.